Postmodernizm ve Sosyal Bilimler

Tematik Bir Yaklaşım

Robert Hollinger

Paradigma

ROBERT HOLLINGER

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler

Tematik Bir Yaklaşım

Paradigma

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler
Robert Hollinger

Kitabın Özgün Adı:
Pasomodernism And The Social Sciences / A Thematic Approach

Türkçesi
Ahmet Cevizci

Bu kitabın Türkçe bütün yayın hakları Paradigma Yayıncılık'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, İstanbul, Nisan 2005

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Küçük Ayasofya Cad. Yabacı Sok. 2/1 Sultanahmet-İstanbul

ISBN: 975-98217-3-7

Sosyal Bilimlerin Felsefesi ve Sosyolojisi Serisi-5
1. Postmodernizm-Sosyal Boyutları; 2. Sosyal Bilimler-Felsefesi-Sosyolojisi; 3. Modernite ve Aydınlanma; 4. Sosyal Bilimlerde Yöntem; 5. Yapısalcılık ve Eleştirel Teori

PARADİGMA YAYINCILIK

Cankurtaran Mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet/İSTANBUL
Tel: (0212) 638 64 46
İrtibat Tel: (0 532) 403 21 49

ROBERT HOLLINGER

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler

Tematik Bir Yaklaşım

Türkçesi
Ahmet Cevizci

Paradigma

Past ve Lisa İçin

İçindekiler

Teşekkür XIII

Giriş: Postmodernizmi Anlamaya Doğru 1

1. Modernite, Aydınlanma ve Sosyal Bilimler 9

Sosyal Bilimlerin Doğuşu 12

Sosyal Bilimlerin Modernitedeki Gündemi 13

Aydınlanma Nedir? 17

Aydınlanma Tartışmalarının Tarihi 20

Aydınlanma Projesinin Başarısızlığı 31

Aydınlanma *Ethos*u 32

2. Modernite 37

Felsefî Bir Kavram Olarak Modernite 38

Aydınlanma Çağında Modernite 40

Sosyolojik Bir Kategori Olarak Modernite 44

3. Modernizm 63

Kültürel Modernizm ve Muğlaklıkları 64

Modern Benlik Düşünceleri 68

4. Akıl, Yöntemler ve Değerler 87

Akıl Kavramının Kısa Bir Tarihi 88

Değerler 91

Yöntemler 93
Doğalcılık ve Antidoğalcılık 94
Aydınlanma Yandaşı ve Karşıtı Görüşler 98
Rölativizm ve Bilgi Sosyolojisi 103
Sosyal Bilimlerde Değerden Bağımsızlık 111

5. Eleştirel Teoriden Postyapısalcılığa 119
Yapısalcılığa Karşı Eleştirel Teori 122
Batı Marksizmi ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Teorinin İlk Dönemi 123
Eleştirel Teori ve Freud 125

6. Postmodernizm, Kimlik ve Benlik 143
Metinsellik ve Yapıbozum 145
Hakikat, Bilgi ve Gerçeklik: Nietzscheci Temalar 159
Habermas, Hümanizm ve Bilinç Felsefesi 173
Postmodernizm ve Kimlik 174
Sosyal Bilimlerle İlgili İçerimler 179

7. Postmodernizm ve Toplum 183
Postmodernitenin Sosyal Bilimlerine Karşı Postmodernist Sosyal Bilim 186
Postendüstriyel Toplum ve Postmodernizm 204
Marksizm, Postmodernizm, Postmarksizm ve Postendüstriyel Toplum 213
Postmodernitenin Sosyal Bilimine Doğru 223

8. Eleştirel Teoriden Gelen Meydan Okuma 227
Habermas ve Eleştirel Teori 231
Modernite Konusunda Habermas 240
Feminist Eleştirel Teoriye Karşı Postmodern Feminizm 245

9. Postmodernizm: Genel Bir Bakış 249

10. Postmodernizm Sosyal Bilimleri Nasıl Değiştirmektedir? 263

Sosyal Bilimlerin Normatif Yapısı 264

Mutabakata Karşı Çatışma 266

Korporeyt Devlet ve Liberal Sosyal Bilim 270

Demir Kafesin Amerikanlaştırılması 274

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler 275

Dizin 281

Teşekkür

Bana bu kitabı ısmarladığı için, bu dizinin editörü olan Mark Gottdiener'e (Sosyoloji Bölümü, California Üniversitesi, Riverside), ismimi Mark'a önerdiği için de, Bernd Magnus'a (Felsefe Bölümü, California Üniversitesi, Riverside) şükran borçluyum. Mark, yapıcı editöryal önerilerde bulunmak ve müsveddenin hazırlanması sırasında, her aşamada yardım etmek suretiyle, olağanüstü büyük bir katkı sağladı. Doug Kellner'e (Felsefe Bölümü, Texas Üniversitesi, Austin) de, müsveddenin nihaî versiyonunu okuyup, yararlı öneriler ve yorumlar yaptığı için, teşekkür etmek isterim.

Gretchen Topp'tan (İngilizce Bölümü, Iowa Devlet Üniversitesi), David Dickens'tan (Sosyoloji Bölümü, Nevada Üniversitesi, Las Vegas), ve Larry Olsen'le Mitch Allen'dan (Sage Yayınları) ölçüsüz bir editöryal yardım aldım.

Başkaca şeyler yanında, bana bu kitabı tamamlamak için gerekli aşk ve cesareti verdiklerinden dolayı, eşim Pat'e ve kızım Lisa'ya minnettarım. Merhum annem Ruth Hollinger'e ve kayınpederimle kayınvalidem Virginia ve Henry Pinkert'e, benimle uzun yıllardan beri ilgilendikleri ve sınırsız bir destek sağladıkları için şükran borçluyum. Hepsine sonsuz teşekkürler ediyorum.

Giriş

Postmodernizmi Anlamaya Doğru

Postmodernism and the Social Science [Postmodernizm ve Sosyal Bilimler] feminist araştırmalarda, eleştirel teoride ve postmodernizmde son zamanların perspektiflerinin, sosyal bilimler içindeki standart geleneklere ve araştırma problemlerine tamamen uygun düştüğü kabulü üzerinde, sosyal teoriye mevcut yaklaşımların bir çeşitliliğini meydana getirmeye çalışan ve sosyal bilimciler için yararlanılabilir olan bir dizinin parçasıdır.

Postmodernizm literatürü o kadar geniş, çeşitli ve zordur ki, alana yeni giriş yapanlar, bu literatürden tutarlı bir anlam türetmeyi bir tarafa bırakın, ona yetişemezler bile. Üstelik bu literatür felsefeyi, edebiyat eleştirisini, kültür araştırmalarını, ekonomiyi, sosyolojiyi, kültürel antropolojiyi, tarihi, psikolojiyi ve bütün bunların çeşitli kombinasyonlarını kuşatır ve bir üslûplar ve perspektifler çeşitliliği içinde kaleme alınmıştır.

Bu literatürün büyük bir bölümünün güçlüğü, postmodernist yazarların birbiriyle paylaştıkları kabullere ve hedefle-

re dönük belirsizlikle birleştiğinde, söz konusu literatür bütününün hak ettiği anlamayı ve zekî eleştiriyi teşvik etmesine engel olmuştur. Çeşitli sosyal bilimlerde davranış bilimleri, özellikle de sosyoloji, politik teori ve kültürel antropoloji, postmodernizmle ilgili tartışma mevzileri hâline gelmekte olup, postmodernizm üzerine kitap, makale, dergi ve konferansların sayısı giderek artmaktadır.

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler, modern sosyal bilim geleneklerindeki ana tema ve konular üzerinde odaklaşmak ve postmodernizmin gündeme getirdiği, sosyolojiye, kültürel antropolojiye, tarihe, ekonomiye, politika bilimine ve psikolojiye uygun düşen konuları ele almak suretiyle, postmodernizmi, sosyal bilimciler için anlaşılır kılmaya çalışıyor. Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze ve Guattari, Derrida ve (önde gelen eleştirmen olarak) Habermas gibi, sosyal bilim geleneklerine, tarihine ve mevcut gündemlerine en dolayımsız bir biçimde uygun düşen, belli başlı postmodernistler üzerine eleştirel bir kavrayış sağlamayı amaçlıyor.

Ele alınan ana temalar şunlardır: "Postmodernizm nedir?", "Postmodernist yazılar sosyal bilimlere nasıl uygunluk gösterir?", "Bu yazıların güçlü ve zayıf yanları nelerdir?", "Son zamanlarda sosyal bilimlerdeki bazı postmodernist gelişmeler nelerdir?" Bu konulara yaklaşım, tematik ve tarihseldir. Kitap, postmodernizmin mevcut sosyal bilimler içindeki bazı temel kabul ve geleneklere nasıl hitap etmekte olduğunu gösteriyor.

Kitabın Plânı

Birinci bölüm, bir dizi anahtar konu ve temayı gündeme getirir. Sosyal bilimler insan varlıkları, toplum, cemaat, metodoloji, değerler ve tarihle ilgili, kökenleri modernitenin kültürel bağlamında bulunan kabullerin ürünüdür. Moderniteyi anlamanın, sosyal bilimleri etkilemiş olan alternatif yolları, Aydınlanma ve Aydınlanma karşıtı düşünce arasında süregelen tartışmalar yoluyla ele alınır. Postmodernizm, şimdi inşa edildikleri şekliyle sosyal bilimlerin postmodern toplumun kültürel bağlamına uygun düşmediklerini, ve yeni dünya düzenini anlamamıza yardımcı olacaklarsa eğer, kökten bir dönüşüme uğratılmaları gerektiğini iddia eder.

Postmodernizmi ve sosyal bilimleri kuşatan merkezî bir tartışma; postmodernizmin Aydınlanma projesinin amaçlarına, aklın –özellikle de bilim, teknoloji ve uygulamalı bilimin– kullanımlarını, rasyonel bir uygarlığın gelişimini temin edecek şekilde genişletmeye çalışan modern programa ne ölçüde karşı durmaya çalıştığıyla ilgilidir. Postmodernist yazarların eleştirmenleri, onları Aydınlanma'ya karşı olmakla ve bir tür irrasyonalizm ya da mistisizmi desteklemekle itham ederler. Ancak Foucault ve Derrida gibi postmodernist yazarların Aydınlanma karşıtı olmadıkları açıktır. Birinci bölüm, bu temel konuya bir çözüm getirebilmek için, postmodernistlerin, Aydınlanma projesi hakkında ne söylediklerini tam olarak görmek amacıyla Kant, Derrida, Foucault ve diğerlerinden metinleri inceler.

Modernite

Yaygın kullanımı izlenecek olursa, *modernite* terimi, Batıda Aydınlanma sırasında ortaya çıkan toplum tipine işaret etmek için kullanılır: Kompleks bir işbölümü, endüstrileşme ve kentleşme, bilim ve teknoloji, politik ve etik bireycilik, liberal faydacılık ve toplum sözleşmesi teorisi, benlik ile ilgili belirli birtakım fikirler kümesi, ve zımnen teleolojik, açıkça da iyimser olan bir insanî tarih tasarımı ile birlikte, yapısal-işlevsel bir bakış açısından yüksek derecede ayrımlaşmış, kapitalist bir pazar ekonomisinin hâkim olduğu bir toplum.

İkinci bölüm, modernite ile ilgili kimi temel soruları açıklığa kavuşturur: Modernite iyi mi yoksa kötü mü, müphem mi yoksa sadece farklı mıdır? Bölüm, Aydınlanma ve romantizm arasındaki çatışmayla başlar ve modernite ile ilgili savunmalar ve eleştiriler için Hegel, Nietzsche, Marx, Tonies, Weber, Simmel, Durkheim, Freud, Heidegger ve Frankfurt teorisyenlerinin yazılarıyla devam eder. "Modernite nedir?" sorusu, postmodernizmin moderniteyi postendüstriyel bir toplum lehine reddedip reddetmediği sorusuna bir önsözdür. Bununla birlikte, postmodernistler, modernite teşhislerinde kararsızdırlar ve modernite ile postmodernite arasındaki bağlantılarla ilgili görüşleri eşbiçimli olmadığı gibi, değişmez bir anlamdan da yoksundur. Modernite karşıtı olmak, hem modernite öncesine duyulan nostaljik bir özlem ve hem de bütünüyle yeni bir toplum ve kültür tipine yapılan bir çağrı anlamına gelir.

Modernizm

Felsefe, edebiyat gibi farklı alanlardaki yazarlar modernizmi farklı şekillerde tanımladıkları için, *modernizm* terimini

tanımlamak zordur. Baudelaire'in, kendi kendisinin bilincinde, gerçekten bilincinde olan ilk edebî modernist olarak görüldüğü yerde, Bacon ve Descartes, genellikle modernizmin felsefî kurucuları olarak düşünülür. Modernizm bir dönem mi yoksa bir tarz mıdır?

Üçüncü bölüm, modernizmi bir tür başkaldırı *ethos*u veya modern dünyaya karşı bir tavır olarak ele almak bakımından, Berman, Simmel, Foucault ve Bell'i izler. Modernizm, nesnellik üzerinde öznellik ya da bilince vurgu yapan bir üsluptur. Modernizm, Kartezyen Hobbesçu rasyonel benlik idesine karşı romantik tepkinin sonucudur.

Akıl, Yöntemler, Değerler

Dördüncü bölüm, rasyonalite kavramının, Aydınlanma ve modernite bağlamında tarihini verir. Bu bölüm, modernistlerle postmodernistler arasındaki çarpışmayı gözler önüne serer. Doğa bilimleri ile beşerî bilimler ayırımı ve yöntem ve değerlerle ilgili sosyal bilimleri şekillendiren çeşitli çatışmalar, bu tartışmaların odak noktasında yer alır.

Eleştirel Teoriden Postyapısalcılığa

Beşinci bölüm, bu önemli düşünce çizgisini postmodernizm içinde konumlamaya yönelik bir çabayla, Marksizmin teorik gelişiminin taslağını çizer. Yapısalcı ve postyapısalcı teorisyenlerin düşüncelerini, postmodernizmin temel fikirlerine ilişkin sonraki tartışmalar için bir hazırlık olarak özetler.

Postmodernizm, Kimlik ve Benlik

Altıncı bölüm, postmodernizmin bazı temel motiflerini, Derrida'nın yazılarının Nietzsche ve Heidegger'deki kökleri üzerinde odaklaşarak tartışır. Derrida ve Derrida'nın sosyal bilimlere uygunluğuna dair olan bir tartışmayı takiben, postmodernist yazılarda geçen, benliğe yönelik çeşitli yaklaşımlar ele alınır.

Postmodernizm ve Toplum

Yedinci bölüm, toplum ve cemaat temalarını ele alır. Baudrillard'ın toplumun sonu ve kitlelerin sessizliği temalarıyla başlar, arkasından postendüstriyel topluma ve onun postmodernizmle ilişkilerine dair bir tartışmaya girer. Daha sonra çokluğa, başkalığa ve meşruiyete dönük postmodernist ilgiler ele alınır. Nihilizm konusu tartışılır ve yakın zamanların çeşitli temalarına ve hareketlerine (tarihin sonu, feminizm, post-Marksizm, yeni sosyal hareketler, post-Fordizm, postkolonyalizm, kültür ve medya araştırmaları, teknokültür), sosyal bilimler içinde postmodernist eğilimler sergileyen yeni araştırmaları gözler önüne serme çabasıyla değinilir. Postmodern toplum durumlarını anlama hedefi, açıktır ki, sosyal bilimin yöntemleri ve kavramlarında da birtakım değişiklikleri gerekli kılar. Sadece bir postmodernist sosyal bilimden ziyade, bir postmodernite sosyal bilimine ihtiyaç duyulur.

Eleştirel Teorinin Meydan Okuması

Sekizinci bölüm, postmodernistlerle, kilit bir eleştirmen olan Habermas arasındaki ihtilafı, sosyal bilimlerdeki mevcut gündemleri ve temaları gözler önüne serme amacıyla tartışır.

Postendüstriyel toplum ve onun politikasını kuşatan problemler ve sözü edilen yeni dünya düzeninde entelektüellerin rolü ile ilgili son tartışmalar üzerine odaklaşır.

Postmodernizm: Genel Bir Bakış

Dokuzuncu bölüm postmodernist temaların genel bir özetini verir. Aydınlanma, modernite, modernizm, akıl, değerler ve yöntemlerle ilgili daha önceki tartışmaların oluşturduğu zeminde, şu soruları yanıtlamaya çalışır:

1. Postmodernizm, Aydınlanma'ya karşı mıdır?
2. Postmodernizm, bir irrasyonalizm ya da nihilizm türü müdür?
3. Postmodernizm, toplumu ve toplumsal düşünceleri terk mi eder?
4. Postmodernizm, benlik düşüncesini reddeder mi?
5. Postmodernizm, cemaat anlayışından vazgeçer mi?
6. Postmodernizm, modern özgürlük, akıl ve özgürleşim düşüncelerine saldırır mı?
7. Postmodernist bir bakış açısı içinde politikaya ne olur?
8. Postmodernizm, geç kapitalizmin ve postendüstriyel toplumun kültürel ideolojisi midir?
9. Postmodernizmin ciddiye aldığı bir şey var mıdır, yoksa o her şeyi bir oyuna mı dönüştürür?
10. Postmodernizm nesnel gerçeklik, hakikat ve bilgi düşüncelerini reddedip, böylelikle modern bilim ve teknolojiyi yıkmaya mı çalışır?

Postmodernizm Sosyal Bilimleri Nasıl Değiştirmektedir?

Onuncu bölüm, modern sosyal bilimlerin ideolojik bağlamını tartışır ve postmodernitenin sosyal bilimcilerinin, toplum için yasa koyan veya topluma dair bütüncül eleştiriler geliştiren evrensel entelektüeller olmayıp, bunun yerine mevcut durumu, Aydınlanma'nın dürüstlük *ethos*unu hayata geçirmek amacıyla, yorumlamayı iş edinen özgül entelektüeller olmaları gerektiğini savunur.

1

Modernite, Aydınlanma ve Sosyal Bilimler

Sosyal bilimlerin birçok postmodernist eleştirmeni, sosyal bilimlerin kendilerine dayandığı kabulleri ve kavramları sorgular. Basitçe ifade edildiğinde, postmodernistler, sosyal bilimlerin anlaşılma ve icra edilme tarzlarının, büyük ölçüde modası geçmiş kabulleri ve çerçeveleri içerdiğini savunurlar. Postmodernistler, sosyal bilimlerin 18. yüzyıldan beri içinde gelişmiş olduğu kültürel ve tarihsel bağlamın artık geçerli olmadığını iddia ederler. Postmodernizmi ve onun çağdaş sosyal bilimlerle olan ilişkisini, ya da daha doğrusu, onun çağdaş sosyal bilimlere olan uygunluğunu anlamak için, işe sosyal bilimlerin içinde gelişmiş olduğu bağlamın tarihsel bir özetiyle başlamamız gerekir.

Sosyal bilimler, modernleşme adı verilen oldukça geniş bir toplumsal ve kültürel bağlam içinde ortaya çıktılar. ***Modernleşme***, geleneksel toplumların modern toplumlara dönüştürüldükleri sürece gönderimde bulunur. Buradaki tartışma, Batı kültüründeki modernleşme süreciyle sınırlandırılmıştır.

Modern ve *modernite* terimleri modernleşmeyi izleyen toplum tiplerini gösterir. *Geleneksel* ve *premodern* terimleri ise, modernleşmeden önce gelen toplum tiplerine gönderme yapar. Modern toplumun dönüşümü, aşağı yukarı 17. yüzyılda başladı ve doruk noktasına erişmesi iki yüzyıl aldı. Modernleşmeye katkıda bulunan etmenler Reformasyon'u, Rönesans'ı, modern Avrupa devletinin doğuşunu, Bilimsel Devrim'i, Fransız İhtilali'ni, Sanayi Devrimi'ni ve kitle toplumlarının yükselişini ihtiva etmekteydi.

Geleneksel Avrupa toplumları büyük ölçüde, kırsal, otoriter, dinî tanım toplumlarıydı; nüfus bakımından görece küçük, nispeten homojen ve kapitalizm öncesinde bulunan ya da erken kapitalist toplumlardı. Modern toplumlar ise, kentsel alanların artışı ya da gelişimiyle, kapitalizmin çeşitli biçimleriyle, demokrasiyle, bilim ve teknolojiyle, büyük nüfus artışı ve yoğunlaşmasıyla ve kültürel, politik ve dinî heterojenlikle karakterize olurlar.

Modernleşme süreci, birçok insan için kaygıya yol açacak olağanüstü büyük değişimler ihtiva etmekteydi. Eski düzen yok olmakta ve yeni, modern bir dünya zuhur etmekteydi. Böylesi büyük değişimlere değer biçmeyi bir tarafa bırakın, onları anlamak nasıl mümkün olabilirdi? Modern dünya, geleneksel toplumdan daha iyi mi, daha kötü mü, yoksa sadece farklı mı olacaktı? Bütün bu değişimlerin sonucu olacak toplum türünü görmek nasıl mümkün olabilirdi? Eski düzenin bazı bölümlerinin ortadan kalkmasından hayıflanmak için bir neden var mıydı? Yeni düzenin bazı kısımları kaygı verici, hatta tehlikeli miydi? Bunlar, filozofların, romancıların, şairlerin, politika ve toplum teorisyenlerinin, teologların ve başkaca ilgili kimselerin düşüncelerine ve yazılarına kuşaklar boyunca hâkim olan sorulardan bazılarıdır.

Aydınlanma, 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan seçkin bir entelektüel hareket idi. Fransa'da başlayan bu hareket, insanlığın bütün sefaletinin kaynağının cehalet, özellikle de batıl itikatlar olduğunu dile getiren bir öğretiler kümesi geliştirdi. Sadece bilgi, akıl ve bilim cehaleti ve hurafeleri ortadan kaldırabilir, insanların durumunun iyileşmesine yardımcı olabilirdi.

Cehaletin ve batıl inancın ana kaynakları nelerdir? Genel olarak ifade edildiğinde, onlar geleneksel toplumların başlıca dayanaklarını meydana getirir: Din, otoriter yönetim, görenekler, çiftçi ve köylülerin basit bakış açıları, gelenekler ve efsaneler. Başka bir deyişle, Aydınlanma yazarlarına göre, geleneksel toplumlar özünde bozuk olup; özgürlük, mutluluk ve insanî ilerleme için bir engel oluşturur. Aydınlanma, birçok bakımdan, geleneksel ve modern toplumun avantajları ve dezavantajlarıyla ilgili tartışmaların odak noktası hâline gelmiştir.

Aydınlanma değerlerinin ve öğretilerinin savunucuları, modernleşmenin kilit veçhelerini tanımlayıp savunurken, diğer yazarlar, yeni olanın değişmez yararları veya eski olanın her yerde hazır ve nazır kötülüğüyle ilgili olarak, o kadar iyimser değildi. Karşı-Aydınlanma olarak bilinen bir hareket, 19. yüzyılın başlarında, önce Alman romantizminde, sonra da felsefede varoluşçuluğu, edebiyat ve sanatta modernizmi, politikada anarşizmi kapsayan diğer hareketlerin çeşitliliği içinde ortaya çıktı.

Karşı-Aydınlanma dini, gelenekleri, görenekleri, efsaneleri, ortak deneyimleri ve değerleri Aydınlanma saldırılarına karşı korumakta ve sonra da, Aydınlanma'nın bilime, akla, sekülerleşmeye, kapitalizme ve modern ekonomik bireyciliğe yaptığı vurguyu, sert bir şekilde eleştirmekteydi.

Aydınlanma ve karşı-Aydınlanma temaları üzerindeki tartışmalar, Avrupa kültür ve politikasının büyük bir bölümünü 1800'den beri karakterize etmektedir. İleriki bölümlerde bu tartışmalara daha ayrıntılı olarak yer verilecektir. Şimdilik her iki akımın da sosyal bilimlerde baştan beri büyük bir rol oynadıklarını ve postmodernistlerin sık sık Aydınlanma karşıtı veya karşı-Aydınlanma'nın bir parçası olmakla itham edildiklerini kaydetmek önem taşır.

Sosyal Bilimlerin Doğuşu

Modernite ile ilgili sorular ve problemler Rousseau, Kant ve Hegel gibi filozoflar tarafından tartışılır. Bununla birlikte, felsefî spekülasyon bu türden sorularla meşgul olan yegâne yazı türü değildi. Toplumun her yerinde insanlar şu soruları sordular: Modernleşmeden sorumlu olan faktörler nelerdir? Bunlar, birbirleriyle nasıl ilişkilendirildi? Modern toplumun hangi yönleri anlaşılmaya ve belki de kontrol edilmeye ihtiyaç duymaktaydı? Bu türden sorular, modernleşmenin dönüşümlerini anlama ve onlara değer biçme arzusu tarafından harekete geçirildi; bununla birlikte, her ne kadar erken sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu aynı zamanda birer filozof olsa da, bu sorular, filozofları ilgilendiren yaklaşımlardan daha özgül ve çoğunluk daha empirik yaklaşımları gerektiren cevaplara ihtiyaç duymaktaydı.

Sosyal bilimler, böylelikle modernleşmeyi anlama ihtiyacıyla başladı. Pazar kapitalizmi ile modern devletin doğuşu, bilimin, özellikle de Newton fiziğinin artan etkisi ve öngörülebilirlik, istikrarsız zamanlarda bir istikrar ve kontrol

anlamına geldiği için, hayatın bütün alanlarında anlamayı ve aynı zamanda öndeyiyi talep etmekteydi. Üstelik, toplumu dönüştürmeye yönelik Aydınlanma idealleri de felsefenin kendi başına temin edemeyeceği bu tür bir bilgi ve gücü gerektirmekteydi.

Sosyal bilimler, modernleşmenin, ilk Aydınlanma yandaşları ve sonraki Aydınlanma karşıtı düşünürler tarafından başlatılan tartışmaları da kapsayan daha geniş bağlamında ortaya çıktı. Dahası, sosyal bilimlerde gelişen kavramlar, yöntemler ve yaklaşımlar, hem bu bağlam tarafından şekillendirildi hem de toplumu bu bağlamda anlamak için tasarlandı. Sosyal bilimler daha sonraki değişmeleri anlamak durumundaysalar eğer, modernite bağlamındaki büyük değişimlerin, sosyal bilimlerde birtakım değişiklikleri gerektirmesi kaçınılmazdır ya da en azından muhtemeldir. Postmodernistler, şimdi postmodern olan bir dünyada yaşadığımıza, dolayısıyla da, sosyal bilimlerin kavramları ve yaklaşımlarının artık uygun olmadığına ya da en azından değişmeye muhtaç olduklarına inanırlar.

Sosyal Bilimlerin Modernitedeki Gündemi

Bu kitap, sosyal bilimlerin modernite içinde geliştiğini ve dolayısıyla da bu bağlam tarafından sınırlandırıldığını savunmaktadır. Sosyal bilimlerin –ekonominin, psikolojinin, kültürel antropolojinin, tarihin, siyaset biliminin ve sosyolojinin çeşitli kavramları, yöntemleri, kabulleri ve hedefleri ile belirlenen– gündemi, modern toplumu anlamayı pekiştirmek

ve onu kontrol etmeyi ilerletmek için tasarlanmıştır. Şimdi, çeşitli sosyal bilimlerin temel amaçları ile kabullerini, sahneyi sonraki tartışmalar için hazırlamak amacıyla, kısaca ele alalım.

İnsan Doğası

Benlik olarak tanımlanan insan bireyine ve "insan davranışının yasaları"na dönük bir ilgi, 17. yüzyıl gibi erken bir tarihte, Newton fiziğinin kabullerinin benimsenmesi tarafından beslenmiştir. İnsan davranışının bilimsel bir tarzda incelenmesi, sosyal bilimcilere insan davranışını anlama, önceden tahmin etme ve kontrol etme imkânı verebilirdi. Aydınlanma'nın bilime –bilgiyi keşfetmede rasyonel yöntemlere– yaptığı vurgu, insan doğasına ilişkin bilimsel araştırmayı gerekli hâle getirmiştir.

Toplum

Bilimsel yöntemler, benzer şekilde, topluma ilişkin araştırmalara da uygulandı: Aşağıdaki bölümlerde iki farklı model enine boyuna tartışılmaktadır. Newtoncu fizikten türetilen ve Aydınlanma'nın, özellikle de liberaller ve faydacılar gibi yandaşları tarafından savunulan atomistik model, toplumu doğa yasaları, özellikle de kişinin rasyonel özçıkarının maksimizasyonu yasası tarafından yönetilen bireylerin bir toplamı olarak görür. Platon ve Aristoteles'ten türeyen organik model ise, romantikler ve birçok politik ve kültürel muhafazakârla reaksiyoneri ihtiva eden diğer Aydınlanma karşıtı şahsiyetler yanında, bir de Marx tarafından savunulur. Bu görüşe göre, bireyler cemaatlerinin ürünüdürler ve kendilerini onlarda gerçekleştirirler. (Bu iki model, ikinci bölümde tartışılmaktadır.)

Sosyal bilimlerde insanın rasyonalitesi, toplumun doğası, özgeci davranış olanakları, insanın tarihi ve ilerlemesi ve bunun yanında politika ve ekonominin en rasyonel biçimiyle ilgili tartışmalar, bu iki toplum modelinden biri ya da diğerine –ya atomculuk tarafından onaylanan bencil birey düşüncesine ya da romantikler, Hegel, Marx ve organik modelin diğer savunucuları tarafından benimsenen Aristotelesçi "kendini gerçekleştirme" düşüncesine– dayandırılır.

Tarih

Tarihe ilişkin araştırma da, aynı şekilde toplum ve bireyler hakkındaki kabullerle ilgilidir. Modernite bağlamı içinde tarihsel ilerleme, tarihsel determinizm ve tarihin amaçları ya da hedefleriyle ilgili sorular, bilgiye yönelik bilimsel bir yaklaşımdan çıkar. Tarih yasalar tarafından yönetilir mi? O, öngörülebilir ve kontrol edilebilir mi? Bireyler tarihte nasıl bir rol oynarlar? İnsan varlıkları ilerleme kaydetmekte midir yoksa her şey daha mı kötüye gitmektedir? 19. yüzyıla insanî gelişme teorileri ve insanî ilerlemeyle ilgili öyküler hâkim olmuştu. İlk kültürel antropologlar ve diğerleri tarafından dışarıda, Avrupa kolonyalizmini, içeride ise sosyal Darwinizmi haklılandırmak için kullanılan "ilkel toplumlar" düşüncesinin kökü, modern Avrupa kültürünün, diğerlerinden daha rasyonel ve aydınlanmış olduğu için, daha ileri olduğu düşüncesinde bulunur. Modernleşme, tarihe ilişkin araştırma için yol gösterici bir model hâline geldi.

Metodoloji

Modernite nesnellik, öznellik ve değer bakımından yansızlık düşüncelerini doğurmuştur. Psikolojinin yasalarını

açıklayabildiği kendi kendisini düzenleyen bir makine olarak atomistik toplum modeli, modern felsefeyle Newtoncu fiziğin bir uyarlamasıdır. Sosyal bilimlerde Newtoncu modelleri reddeden diğer metodolojiler, kendisi de modernitenin bir parçası olan karşı-Aydınlanma tarafından etkilenmekteydi.

İdeoloji, Politika ve İktidar *Versus* Hakikat

Modernitede hakikate, iktidara, özgürleşime ve sahiciliğe dönük ilgi de sosyal bilimlerdeki çeşitli kabullere ve gündemlere dayanır. Marksizm, liberalizm ve muhafazakârlık gibi ideolojilerle, ihtilal ve reform imkânlarına dair konular, kökleri modernitenin özgül bağlamında bulunan değer yargıları ve bilimsel analizlerin karışımından çıkar.

Varsayalım ki postmodernizm, kısmen şimdiki yeni dünya düzenimizin, tıpkı modernitenin modernite öncesinden radikal bir kopuşu temsil etmesi gibi, modernitеden radikal bir kopuş düşüncesidir. Çağımız global bir ekonomiyle, postendüstriyel enformasyon toplumunun doğuşuyla, soğuk savaşın sonuyla, liberal demokrasi ve pazar kapitalizminin dünya çapındaki zaferiyle, Marksizm ve sosyalizmin ölümü ve refah devletinin sona ermesiyle karakterize olur. Dahası, postmodernistlerin şunları söylediklerini varsayalım: Bu fenomenleri anlamamız ve onlara değer biçmemiz gerekmektedir; sosyal bilimlerin, köklerini moderniteden alan kavramları, kabulleri ve yaklaşımları, bu konuda bize yardım etmeyecektir; dolayısıyla, sosyal bilimlerin ya postmoderniteyi anlamaya muktedir hâle gelecek şekilde revize edilmeleri ya da büsbütün uygunsuz ya da modası geçmiş hâle gelmeleri gerekir.

Böyle cesur iddialara nasıl değer biçilmelidir? Yeni dünya düzeni moderniteden radikal bir kopuş mudur, yoksa

onunla süreklilik mi gösterir? Postmodernizm, modernitenin geleneksel toplumdan gelen felsefî kabullere dayanması gibi, modern düşüncelere dayanır mı? Bu iddialara gereği gibi değer biçebilmek için moderniteye, Aydınlanma'ya, karşı-Aydınlanma'ya ve bunların sosyal bilimlerin teorileri ve uygulamaları üzerindeki etkilerine ilişkin daha geniş ve derin kavrayışa ihtiyaç duymaktayız.

Aydınlanma Nedir?

18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması Batı tarihinde bir dönüm noktasına işaret eder. Kökleri her ne kadar Batı tarihinde çok daha gerilere gidip, 18. yüzyıldan sonra uzun bir dönem boyunca gelişmeye devam etse de, bu yüzyılda insan hayatını iyileştirmek için bir program ortaya kondu. Son zamanlarda ifade edildiği şekliyle *Aydınlanma projesi*, cehaletin insanın bütün sefaletinin ana kaynağı olduğu ve cehaletin ortadan kaldırılıp yerine bilimsel bilginin ikame edilmesinin, sınırsız insanî ilerlemenin yolunu açacağı kabulüne dayanır.

Aydınlanma'nın temel fikirleri, erken modern Avrupa düşüncesindeki belli başlı gelişmeleri kodlayıp, gelecekteki kültürel ve politik mücadeleler için bir hareket noktası temin etti. Aydınlanma projesi çeşitli iddialarla ifade edilebilir:

1. İnsanlığın epistemolojik birliği, bilinmeye değer her şeyin, bütün insan varlıklarının ve evrensel olarak geçerli bir metodolojik kabuller kümesinin oluşturduğu temel üzerinde, rasyonel olarak tasdik ve kabul edebilecekleri bir inançlar öbeği hâlinde bir araya getirilebileceği iddiasıdır.

2. İnsanlığın moral birliği, evrensel aklî moral ilkelerin her yerde bütün akıllı varlıklar için bağlayıcı olup, davranış ve yargı bakımından rehberler ve standartlar sağladığı iddiasıdır.
3. Bu (birbiriyle bağlantılı) hedeflerle çelişen veya bu amaçlara engel olan inançlar, değerler, iddialar ya da faktörler insanın ilerlemesi ve mutluluğu için bir engel teşkil eder. Sadece bilim ve evrensel değerlere dayanan bir toplum gerçekten özgür ve rasyoneldir; yalnızca böyle bir toplumun üyeleri mutlu olabilir.
4. Hakikat bizi özgür kılacaktır. Mutsuzluk ve ahlâksızlığın nedeni bilgisizlik olduğu için, kendimiz ve dünya hakkında ne kadar çok şey bilirsek, insan hayatı o kadar iyi olacaktır.

Yakın zamanlarda yayınlanmış bir makalede, Rosen "Postmodernizm, yoldan çıkmış Aydınlanma'dır" iddiasında bulunur.[1] Rosen'ın ilginç değerlendirmesi, modernlerin ölçülülük ve soyluluk erdemlerini yitirdikleri ve böylelikle de aşırılıklara eğilimli hâle geldikleri düşüncesi yoluyla ortaya konulur: Bir şey ya kanıtlanabilirdir ya da yanlış, tehlikeli ve ahlâksızdır. Rosen için Aydınlanma'nın akıl idesinin aşırılıkları, postmodernizmde doruk noktasına ulaşır.

Bennett şunları iddia eder:

> Bütün yanılsama ve gizemleri ortadan kaldırma, hakikati akıl yoluyla açımlama dürtüsü, en saf ifadesini Aydınlan-

1 S. Rosen (1988), "A Modest Proposal to Rethink Enlightenment", *Ancients and Moderns* (ss. 1-21)'da, New Haven, CT: Yale University Press, s. 17. Ayrıca bkz., S. Rosen (1993), "Postmodernism and the Possibility of Critical Reasoning", R. A. Talaksa (ed.), *Critical Reasoning in Contemporary Culture* (ss. 231-250)'da, Albany: State University of New York Pres.

> ma'da bulur. Çağdaş yapıbozum pratiklerinin kökleri Aydınlanma'dadır; bu, Aydınlanma eleştirisiyle yapıbozum tekniği arasındaki ciddî farklara –ki bu farklılıklardan en bârizi yapıbozumun, paramparça olmuş toplumsal ve teorik mitlerin yerine birlikli ve rasyonel bir mit ikame etme arayışını reddetmesidir– rağmen doğrudur. Ama Aydınlanma da erken evrelerinde, pozitif projesini sonraya erteleyerek, kendisini hemen tamamen inancı ortadan kaldırmaya adar. Bu yıkıcı çabasında o, yapıbozumun bir öncüsü gibi işlev görür ve, tıpkı çok yeni çocuğu gibi, enerjisi ve doğrultusu için rakibine bağlıdır.[2]

Nietzsche hakikat, bilgi ve rasyonalitenin her şeyden daha önemli olduğu düşüncesini eleştirir.[3] Bu düşünce, en uç noktaya taşındığında, yaşamdaki en önemli şeyi ve hatta yaşamın kendisini bile yok eder. Gerçekten de, en önemli ve en değerli olan, bilim tarafından "kanıtlanamayabilir." Bilimin kendisi inanca dayanabilir. Nietzsche, Aydınlanma'nın, kendi standartlarını karşılayamayan her şeyi tahrip ettiği, özellikle de bu standartların kendileri kanıtlanabilir olmadığı takdirde, çok yıkıcı, hatta belki de akıldışı olabileceklerine inanır.

Şu hâlde, iki çatışan perspektif, yani Aydınlanma'nın amaçlarının, hayatı ve aziz bildiğimiz her şeyi tahrip eden ve yıkmaktan başka hiçbir şey yapmayan inanç kırıntıları olduğu görüşüne karşı, Aydınlanma'nın amaçlarının rasyonel olup,

---

2 J. Bennett (1987), *Unthinking Faith and Enlightenment*, Albany: State University of New York, s: 24.

3 F. Nietzsche (1967), *Birth of Tragedy* (W. Kaufmann, Trans.), New York: Random House; F. Nietzsche (1967), "What is the Meaning of Ascetic Ideals?", *Genealogy of Morals* (W. Kaufmann, Trans.), New York: Random House, ss. 97-163; Ayrıca bkz., G. W. F. Hegel (1977), *Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press; ve L. Hinchman (1984), *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Tampa: Florida University Press.

insan yaşamını geliştirdiği ya da ilerlettiği görüşü vardır. En değerli olan ispat edilemeyen olabilir ve en önemli olanın kökleri, Aydınlanma'nın sefalet ve mutsuzluğun kaynağı olarak gördüğü; kültür, gelenekler, adetler ve mitler gibi faktörlerde bulunmaktadır. Bu görüşlerin biri mi doğrudur? Onlardan her ikisi de yanlış mıdır? Yoksa her ikisi de mi tek yanlıdır?

Aydınlanma Tartışmalarının Tarihi

Tarihçiler, 18. yüzyıl Aydınlanması ile ilgili pek çok konuyu halâ tartışmaktadır.[4] Derrida ve Foucault benzeri postmodernistlerin tartışmaları, tıpkı belli başlı eleştirmenleri Habermas'ın tartışması gibi, Kant'tan yola çıkar. Bu kesit, postmodernistleri karşıtlarından ayıran konulardan bazılarını ortaya koyar. Bunu yaparken de, aynı zamanda postmodernizmin anlamlarını açımlamaya başlar. İlk amaç, her ne kadar postmodernizmin Aydınlanma'nın sonuçlanması olup olmadığı aşikâr olmasa da, postmodernizmin Aydınlanma'nın düşmanı olmadığını göstermektir. Postmodernistler olarak adlandırılmış bazı yazarların, özellikle de Foucault ve Derrida'nın, Ay-

4 R. Anchor (1967), *The Enlightenment Tradition*, Berkeley: University of California Press; E. Cassirer (1951), *Philosophy of the Enlightenment*, Boston: Beacon Press; P. Gay (1969), *The Enlightenment: Vol:2*, New York: Norton; L. Goldmann (1973), *The Philosophy of the Enlightenment*, Cambridge: MIT Press; M. C. Jacob (1991), "The Enlightenment Redefined", *Social Research, 58(2)*, 475-495; H. Kunneman & H. de Vries (1992), *Enlightenments*, Kamper, The Netherlends: Books International; R. Porter (1990), *The Enlightenment*, New York: Macmillan; J. W. Yolton, R. Porter, P. Rogers & P. Stafford (eds.) (1992), *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. Cambridge, MA: Blackwell.

dınlanma'nın artıları ve eksileri konusunda kararsız olduklarını ve ona "karşı" olmadıklarını söylemek hakikate daha yakındır. Öte yandan, Aydınlanma'nın günümüzdeki en güçlü savunucusu olan Habermas, Aydınlanma ruhunun, Foucault ve Derrida tarafından savunulan belirli yönlerine bazı bakımlardan daha az yakınlık besleyebilir.

Kant

Kant'ın ufuk açan, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'"[5] ["'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Bir Yanıt"] adlı makalesi, yakın zamanlardaki tartışmaların kanonik metni hâline gelmiştir, fakat onun politik yazıları[6] da, tıpkı *Contest of the Faculties*[7] [Fakültelerin Çatışması], *Antropology from a Pragmatic Point of View*[8] [Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji] ve *Critique of Judgement*[9] [Yargı Gücünün Eleştirisi] adlı eserleri gibi, incelenmeye muhtaçtır.

Kant'ın, Mill'in *On Liberty*[10] [Özgürlük Üzerine] adlı eserini önceleyen Aydınlanma anlayışı, aklın kullanımı olarak yorumlanan "erginlik" düşüncesi üzerinde odaklaşır. "Öyleyse, Aydınlanma'nın parolası şudur: *Sapere Aude*!

5 I. Kant (1970/1991), "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

6 I. Kant (1991), *Political Writings* (second enlarged edition), (H. Reiss, Editör), New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

7 I. Kant (1979), *Contest of the Faculties* (M. Gregor, Trans.), Pleasantville, NY: Abaris Boks.

8 I. Kant, *Antropology from a Pragmatic Point of View* (M. Gregor, Trans.), Hingham, MA/The Hague, The Netherlands: Martinus Nijhoff.

9 I. Kant (1951), *Critique of Judgement*, New York: Hafner; I. Kant (1952), *First Introduction to the Critique of Judgement*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

10 J. S. Mill (1978), *On Liberty*, Indianapolis: Hackett.

Kendi aklını kullanma cesareti göster."[11] Kant, kitlelerin henüz bu tavsiyeden yararlanabilecek ölçüde gelişmemiş olduğuna ve dolayısıyla, bizim aydınlanmış bir çağdan ziyade, Aydınlanma çağında yaşadığımıza inanır.[12] Kitlelerin "ergin olmanın boyunduruğundan kurtulmuş" ve gerçek bir kavrayış düzeyine erişmiş az sayıdaki koruyucu tarafından eğitilmesi, zamanın *ethos*unu, toplumun ilerlemeyi başarmak ve sürekli barışa erişmek bakımından alınacak çok yolu olsa da, Aydınlanma *ethos*u olarak tanımlar.[13]

Aklın "kamusal" kullanımıyla "özel" kullanımı arasında önemli bir ayrım yaptığında, Kant'ın öyküsüne başka bir düşünce daha eklenir.[14] Kant sosyal, politik ve kültürel bir ideal olarak Aydınlanma'yı diyaloga ve böylelikle de kamusallığa bağlamak ister. Politik özgürlük ve Aydınlanma söz konusu olduğu sürece, tek tek bütün konular kamusallığa ve tartışmaya tâbi olmalıdır. Fakat aklın özel kullanımı sınırlandırılmıştır; bu alanda kişinin tartışmaması ama itaat etmesi gerekir.[15] Aklın özel kullanımıyla Kant, teorisyenlerin kişinin toplumsal rolleri adını vereceği rolleri anlatmak ister gibi görünmektedir. Dolayısıyla Kant'ın görüşüne göre, bir profesörün belir-

11 I. Kant, "An Answer to the Old Question: 'What is Enlightenment?'", [I. Kant, *Political Writings* (genişletilmiş ikinci basım), (H. Reiss, Editör), New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press]'da, ss. 179-90).

12 *A.g.e.* s. 58.

13 I. Kant, "Perpetual Peace", [I. Kant, *Political Writings* (genişletilmiş ikinci basım), (H. Reiss, Editör), New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press]'da, (ss. 93-130); ve *Perpetual Peace and Other Essays*, Indianapolis: Hackett, 1980.

14 I. Kant (1960), *Education*, Ann Arbor: University of Michigan Press; I. Kant (1974), *Logic*, Indianapolis: Bobbs-Merrill; I. Kant, "What is Enlightenment?", I. Kant, "An Answer to the Old Question: 'What is Enlightenment?'", [*Political Writings* (genişletilmiş ikinci basım), (H. Reiss, Editör), New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press]'da, ss. 54-60.

15 Kant, "What is Enlightenment?"

li konuları, bir eğitimci olarak değil, fakat sade bir yurttaş ya da bir insan varlığı olarak tartışmasına izin verilir. Bu görüş, kısmen Kant'ın yasa tarafından yönetilen bir yönetime cumhuriyetçi sadakatinden, kısmen de pratik alandaki evrensellik nosyonundan ilham alır. Konuyu Habermasçı terimlerle ortaya koyacak olursak,[16] kişinin bir eğitimci olarak değerlendirmeleri "genel çıkar"ı temsil etmeyip, dolayısıyla ideolojik olabilir ve bu nedenle kamusal tartışmanın merkezi olarak işlev görme hakkı kazanmaz.

Rol teorisinin, benliğin bölünmesi ile ilgili iyi bilinen çekinceleri bir tarafa, Kant'ın modern liberal geleneğin temsilcisi olan iddiaları, izin verilebilir tartışmanın ölçüsü ve "pratik aklın" sınırları konusunda ciddî sorunlara yol açar. Kant, belirli bir aydınlanmış despotizm türü konusunda kararsızlık içindeymiş gibi görünür.[17] O, açıktır ki başkaldırı hakkına

16 J. Habermas (1984-1985), *Theory of Communicative Action* (Vols. 1-2), Boston: Beacon Press; J. Habermas (1988), *Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press. Ayrıca bkz., A. Ophis, "The Ideal Speech Situation: Neo-Kantian Ethics in Habermas and Apel", [Y. Yovel (ed.), *Kant's Pratical Philosophy Reconsidered*, Norwell, MA: Kluwer, 1988]'da, ss. 213-235.

17 F. C. Beiser (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press; P. Croowther (1989), *The Kantian Sublime*, New York: Oxford University Press; G. Deleuze (1984), *Kant's Critical Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press; G. Dietze (1985), *Liberalism Proper and Proper Liberalism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; F. Feher (1989), "Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution", [F. Feher (ed.), *The French Revolution and Modernity*, Berkeley: University of California Press]'da, ss. 201-215; J. Habermas (1988), *Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press; D. Howard (1989), *Defining the Political*, Minneapolis: University of Minnesota Press; D. Howard (1985), *From Marx to Kant*, State University of New York Press; D. Howard (1988), *The Politics of Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press; G. A. Kelly (1969), *Idealism, Politics and History*, New York/Cambridge, UK Cambridge University Press; L. Krieger (1970), *Kings and Philosophers 1689-1789*, New York: Norton; L. Krieger (1957), *The German Idea of*

karşıdır: Almanları, kurulu düzeni sorgulamaya en az eğilimli insanlar olmaları nedeniyle över[18] ve demokrasiye yakınlığı en azından yeterince keskin değildir. Bu nedenle Aydınlanma, modern liberalizmin bir diğer temel motifiyle ifade edildiğinde, (büyük ölçüde eğitim yoluyla) "tepeden aşağıya doğru ilerler."[19]

Kant'ın, aklın kamusal ve özel kullanımı arasındaki ayırımı, tartışma ve eleştirinin sınırları, üniversiteler gibi kurumların politikadaki rolü, otoritenin tartışmayı yönlendirme ve sınırlamadaki rolü gibi konularda problemlere yol açar. Foucault, Lyotard ve Derrida Kant'ın öğretisinin, Habermas'la Aydınlanma'nın politik içerimleri konusunda yapılan tartışmanın büyük bir bölümünü oluşturan, işte bu yönlerini gözler önüne sererler.

Freedom, Boston: Beacon Press; L. Krieger (1975), *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, Chicago: University of Chicago Press; J. Luik (1991), "An old Question Raised Again: Is Kant an Enlightenment Humanist?", [D. Goicoechhea, J. Link & T. Madigan (eds.), *The Question of Humanism*, Buffalo, NY: Prometheus]'da, ss. 117-137; R. A. Makkreal (1990), *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago: University of Chicago Press; H. B. Nisbet (1982), " 'Was ist Aufklarung?' The Concept of Enlightenment in Eighteenth Century Germany", *Journal of European Studies*, ss. 77-95; O. O'Neill (1989), *Constructions of Reason*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; O. O'Neill (1992), "Vindicating Reason", [P. Guyer (ed), *Cambridge Companion to Kant*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press]'da, ss. 280-308; O. O'Neill (1988), "The Public Uses of Reason", *Political Theory*, 15, 1988, ss. 523-551 (Yeniden basım: O'Neill, *Constructions of Reason*, ss. 28-51); J. F. Rundell (1987), *Origins of Modernity*, Madison: University of Wisconsin Press; T. Seebohm (1988), "Kant's Theory of Revolution, [R. Schurmann (ed.), *The Public Realm*, Albany: State University of New York Press]'da, ss. 60-82; R.J. Sullivan (1989), *Immanuel Kant's Moral Theory*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; H. Williams (1983), *Kant's Political Philosophy*, Cambridge, MA: Blackwell; J. H. Zammato (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago: Uni. of Chicago Press.

18 Dietze, *Liberalism Proper and Proper Liberalism*, s. 169.

19 Kant, *Political Writings*, s. 188

Derrida tarafından tartışılan bir eser olan *Fakültelerin Çatışması*'nda,[20] Kant, aklın kamusal kullanımını üniversitenin felsefe fakültesine, hakikati tartışma yoluyla arama görevini daha aşağı fakülteye bağlar. O, kamusal söylem ilerleme kaydedecekse eğer, açık bir toplumun bütün yurttaşlarının er geç bu tür bir rol oynamaları gerektiğine inanır.

Hukuk, tıp ve teoloji gibi "daha yüksek" üniversite fakülteleri, aklın "sivil" özel kullanımıyla ilişkilidir. Onlar, devlet için faildirler ve onların tartışmayıp itaat etmeleri gerekir. Fakat felsefe fakültesinin, hükümet ve daha yüksek fakültedeki memurlar tarafından apaçık addedilen konuları temalaştırma gibi bir misyonu vardır. Filozofların, devletin himaye gören çeşitli iddialarının doğruluğunu tartışmalarına izin vermek, devletin çıkarınadır; filozofların misyonu, aklın kamusal kullanımını, bunun daha fazla ilerleme ve özgürlüğe ve, aydınlanmış olsun ya da olmasın, daha az despotizme yol açacağı umuduyla hayata geçirmektir. (Bu amaçlara erişmede, aydınlanmış despotizm bile bir rol oynayabilir.)[21]

Kant'ın değerlendirmeleri, Platon'un filozoflar için öngördüğü bir tür bekçi rolünün veya modern liberalizmin önemli ölçüde karakteristiği olan yönetici seçkin düşüncesinin bir versiyonunun savunulması gibi görünebilir. Filozoflar, bir dereceye kadar bekçi ya da seçkindirler. Fakat Derrida,

20 J. Derrida (1992), "Contest of the Faculties", [R. Rand (ed.), *Logomachia*, Lincoln: University of Nebraska Press]'da, ss. 1-35; J. Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eye of its Pupils", *Diacritics*, 12, ss. 3-20, P. Fenves (ed.) (1992), *Raising the Tone of Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

21 O'Neill, *Constructions of Reason*, s. 48; Ayrıca bakınız: J. C. Laursen (1986), "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'", *Political Theory*, 13, ss. 584-603.

Foucault ve Lyotard'a ek olarak Gay[22] ve O'Neill[23] gibi yazarlar Kant'ın tartışmasına daha radikal bir anlam yüklerler. Gay, Kant'ın belirli bir rölativizm türüne doğru hareket ettiğini düşünür. O'Neill ise, Kant'ı politik ve diğer pratik konularda, pratik/politik akılyürütmenin "algoritmik" bir modelinden, bir "mahkeme" modeline doğru giden bir tür belirsizliği vurgulayan biri olarak yorumlar.

Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* üzerine, yakın zamanlarda özellikle Arendt,[24] Beiner,[25] Caygill,[26] Cohen ve Guyer,[27] Ingram,[28] Lyotard[29] ve Saner[30] tarafından yapılan çalışmalar Kant'ı, sık sık Aydınlanma ile irtibatlandıran katı bir politik akılyürütme telakkisinden uzaklaşıp, estetik ve politika, yargı ve çoğulluk arasındaki, Lyotard[31] gibi postmodern yazarlar tarafından tartışılan türden, bağlantılara doğru giden bir yargı modeli sağlayan kişi olarak yorumlarlar. Bu Kant

22 Gay, *The Enlightenment: Vol.2*, ss. 517.

23 O'Neill, *Constructions of Reason*, ss. 3-65

24 H. Arendt (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

25 R. Beiner (1983), *Political Judgment*, Chicago: University of Chicago Press.

26 H. Caygill (1989), "Post-modernism and Judgment", *Economy and Society*, 16, ss. (1-20)'da; H. Caygill (1989), *The Art of Judgment*, Cambridge, MA: Blackwell.

27 T. Cohen & P. Guyer (eds.) (1982), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago Press.

28 D. Ingram (1988), "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard", *Review of Metaphysics*, 41, ss. 51-77.

29 J. F. Lyotard (1989), *The Differend*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

30 H. Saner (1982), *Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

31 J. F. Lyotard, *The Differend*; D. Carol (1987), *Paraesthetics*, New York: Routledge.

okumasında, felsefe fakültesi mevcut otorite ve dogmanın temellerini kazıma rolü oynayabilir. Genel kamusal diyalog için bir model olarak kullanıldığında, bu görüş gerçekten de özgürleştirici olabilir.

Kant'ın Postmodernist Eleştirmenleri

Bütün radikal potansiyellerine rağmen, Kant'ın öğretileri alternatif bir okumaya elverişlidir. Kant, yargı ve diyalogun evrensel yönlerine vurgu yapar.[32] Bazı eleştirmenlere göre, Kant burjuva toplumunu savunur görünmektedir.[33] Onun ikircikli duruşu, felsefe fakültesinin gerçekte devletin bir vekili ya da faili olduğu inancında açıkça su yüzüne çıkar, lakin o, aydınlanmış despotlar da dahil olmak üzere, politik liderlerin bu ilişkinin bir sonucu olarak daha az despotik ve daha makul hâle geleceklerini ümit eder.[34] *Origins of Modernity* [Modernliğin Kökenleri][35] adlı eserinde, Rundell, Kant'ın kamusallık ve politik yargıyla ilgili öğretilerinin, onun kitlelere güvensizliğinden dolayı, kamusal alanın kapsamını daraltma gibi bir sonucu olduğunu savunur. Bazı yazarlara göre,[36] kitlelerin zekâsıyla ilgili bu kötümserlik, Aydınlanma'daki politik bir zayıflıktır.

---

32 O'Neill, *Constructions of Reason*, s. 25.

33 L. Goldmann (1971), *Immanuel Kant*, New York: New Left Books; Howard, *Defining the Political*; X. Williams (1983), *Kant's Political Philosophy*, Cambridge, MA: Blackwell; H. J. Laski (1936), *The Rise of Europen Liberalism*, Winchester, MA: Unwin Hyman; H. Marcuse (1972), *Studies in Critical Theory*, Boston: Beacon Press.

34 Laursen, "The Subversive Kant", s. 593.

35 J. F. Rundell (1987), *The Origins of Modernity*, Madison: Uni. of Wisconsin Press, Chapter 1.

36 Gay, *The Enlightenment: Vol. 2*, ss. 517-28; M. Riedel (1981), "Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant", *Social Research*, 48(3)'da, ss. 588-613.

Aydınlanma'nın; bütünlük, evrensel akıl ve insanlığın ilerlemesi kavramları bağlamındaki postmodernist şüpheler, onların bu tür Aydınlanma elitizmi ile ilgili kavrayışlarını yansıtır.

Foucault

Foucault, Aydınlanma'ya karşı olmadığı gibi, romantik ya da "irrasyonalist" de değildir. "Aydınlanma Nedir?"de, o bu hususu belirgin hâle getirir:

> Fakat bu, kişinin Aydınlanma'nın "yanında" ya da "karşısında" olması gerektiği anlamına gelmez. O, hatta tam olarak birinin, kendisini basit ve otoriter alternatif form içerisinde sunabilen her şeyi reddetmesi gerektiği anlamına gelir: Ya Aydınlanma'yı kabul edip onun akılcılık geleneği içinde kalırsınız... ya da Aydınlanma'yı eleştirip daha sonra onun rasyonalite ilkelerinden kaçmaya çalışırsınız... Ve bu şantajdan, Aydınlanma'daki diyalektik nüansları gündeme getirmek suretiyle kurtulamayız.[37]

Başka bir eserinde, Foucault şöyle yazar:

> *Aufklarung*'un mirasını canlı ve bozulmamış hâlde korumak isteyenleri kendi sofulukları içinde bırakalım. Böylesi bir sofuluk hiç kuşku yok ki, ihanetlerin en acıklısıdır. Korumakla yükümlü olduğumuz şey, *Aufklarung*'un mirası değildir, fakat düşünülmesi gereken olarak zihinde korunması ve canlı tutulması gereken şey, bizzat bu olay ve onun anlamı sorusu, evrensel düşüncenin tarihselliği meselesidir.[38]

---

37 M. Foucault (1984), "What is Enlightenment?, [P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, s. 43]'da, ss. 32-50.

38 M. Foucault (1986), "Kant on Enlightenment and Revolution, *Economy and Society, 14*, 93.

"Aklın şantajı"ndan[39] söz etmesine rağmen, Foucault Aydınlanma'nın, Kant'ın yazılarında ortaya çıkan kimi yönlerine olumlu bakar. O, Aydınlanma'nın "*ethos*"uyla dogmaları arasında bir ayırım yaparak ilerler. Kendisinin ifade ettiği şekliyle, "bizi Aydınlanma'ya bağlayabilen düşünüş tarzı, doktrinal öğelere sadakat değil, fakat daha ziyade bir tutumun –yani, tarihsel çağımızın sürekli bir eleştirisi diye betimlenebilen felsefî bir ethosun– sürekli canlı tutulmasıdır."[40]

Kant'ın politik yazılarının zaman zaman radikal ve çoğunluk seçkinci olması olgusu, Foucault'ya göre, Aydınlanma'nın bu iki ayrı, ama tarihsel olarak ilişkili kolunu birbirinden ayırma yönünde bir başarısızlığın sonucudur. Foucault, Aydınlanma *ethos*unun doruk noktasını Marx'ta, Weber'de, Frankfurt Okulu'nda ve kendi çalışmalarında bulur,[41] oysa Aydınlanma'nın dogmaları pozitivizme, bilimciliğe ve teknolojik akıla vurgu yapmaya götürür.[42] Doktrin ve *ethos* modern tarihte, belirli anlarda, söz gelimi 18. yüzyılda, çakışmış olabilmekle birlikte, diğer zamanlarda, onlar çatışma içine girmiş olabilir.

Foucault, Aydınlanma ile modernite ve hümanizm arasında bir ayırım yapar.[43] Bunlardan ikincisini, Aydınlanma'nın dogmalarından biri olduğu gerekçesiyle reddeder.

---

39 M. Foucault (1978), "Introduction", [G. Canguilhem, On the Normal and the Pathalogical", Cambridge, MA: Reidel]'da, s. xii.

40 P. Rabinow (ed.), (1978), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, s. 42.

41 M. Foucault (1988), "Critical Theory/Intellectual History", [M. Foucault (1988), *Politics, Philosophy, Culture*, New York: Routledge]'da, ss. 17-47; Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution"; Robinow, *The Foucault Reader*.

42 Foucault, "Introduction".

43 Robinow, *The Foucault Reader*, s. 43 vd.

Foucault'nun, Kant'ın eserinde ve Aydınlanma *ethos*unda önemli bulduğu şey, Kant'ın aklın sınırları ve bu sınırları ihlâl etmeyle ilgili tartışmasıdır. Foucault, "şimdinin ontolojisi"[44] adını verdiği, kendi eserinin Kant'ın işte bu yönünü cisimleştirdiğini ileri sürer. Bu *ethos*un her daim hayata geçirilmesi, ve bizi bunu yapmaktan alıkoyan dogmaların (örneğin, bilimciliğin) aşılması gerekir.

Bu "dogmalar" nelerdir? En yaygınları, bilginin, özellikle de empirik bilimler formu içindeki bilginin, beşerî ilerleme ve mutluluğu arttıracağı inancı; Newton fiziğine göre şekillenmesi gereken insan bilimlerinin, insan yaşamıyla ilgili, toplumu bilimsel ve tamamen rasyonel bir kültüre dönüştürecek bilgiye katkıda bulunacağı düşüncesi; uzmanların yönetimine duyulan bundan ayrılmaz inanç ile birlikte, rasyonel evrensel değerlere ve şu ya da bu ütopik amaca doğru beşerî ilerlemeye beslenen inanç ve insanlığın, Aydınlanma'nın sadece insanları baskıdan kurtaracak bilgiye dayanan bir toplum hedefini sürekli olarak gerçekleştireceği inancıdır.

---

44 H. Dreyfus & P. Rabinow (1986), "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'", [D. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Cambridge, MA: Blackwell]'da, ss. 109-21; J. Flax (1992), "Is Enlightenment Emancipatory? A Feminist Reading of 'What is Enlightenment?', [F. Barker, P. Hulme & M. Iverson (eds.), *Postmodernism and the Re-reading of Modernity*, New York: Manchester University Press and St. Martins]'da, ss. 232-249; T. R. Flynn (1989), "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Nous, 22*, ss. 187-98; C. Gordon (1986), "Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment", *Economy and Society, 15*, ss. 98-115; D. R. Hiley (1985), "Foucault and the Question of Enlightenment", *Philosophy and Social Criticism, 12*, ss. 63-83; P. McHugh (1989), "Dialectics, Subjectivity and Foucault's ethos of Modernity", *Boundary, 2*, ss. 91-108; C. Norris (1993), "What is Enlightenment? Foucault on Kant", [*The Truth about Postmodernism*, Cambridge, MA: Blackwell]'da, ss. 29-99.

Derrida

Derrida Aydınlanma üzerinde Foucault'dan daha çok durur. Şöyle der: "Ben, elbette ki, Aydınlanma'nın yanındayım. Ama Aydınlanma'nın belirli tarihsel biçimleri söz konusudur, bu gelenekte eleştirmemiz ya da yapıbozuma uğratmamız gereken belirli şeyler vardır. Bu yüzden, benim yeni bir Aydınlanma adına, verili bir Aydınlanma'yı yapıbozuma uğrattığım olur." Derrida bu yeni Aydınlanma'sını, "zaten çok farklı şeyler olan *Aufklärung*, *kritik*, *siècles des lumières* adlarıyla miras aldığımız şeyin değil de, en etkin ya da yoğun biçimiyle yapıbozumculuğun oluşturabileceğini"[45] iddia eder. Derrida, Aydınlanma *ethos*una, açıktır ki karşı değildir.

Aydınlanma Projesinin Başarısızlığı

Hem modern ve hem de postmodern birçok düşünür için, Aydınlanma'nın dogmaları ya alabildiğine naif şeylerdir ya da 20. yüzyıldaki olaylar tarafından yanlışlanmışlardır. Bazı yazarlar kötümser olup, moderniteyi tamamen olumsuz terimlerle değerlendirirler. Bu yazarlar arasında romantikler, Heidegger, varoluşçular, Weber ve birçok muhafazakâr başı çeker. Diğerleri, her ne kadar modernite kendi *ethos*una ihanet etmiş olsa bile, Aydınlanma projesinin ıslah edilebileceğini düşünür. Bu, özü itibariyle Habermas'ın görüşüdür. Derrida, Lyotard ve Foucault, Habermas gibi ümitli olmamakla birlikte, irrasyonalist de değildirler. Bunun yerine, onlar gerek

45 Christopher Norris'le olan tartışmasında Jacques Derrida, [A. Papadakis, C. Cooke & A. Benjumm (eds.), *Destruction: Omnibus Volume*, New York: Rizzoli, s. 75.

ütopyacılığı ve gerekse romantik kasveti reddetmek için, modern Batı tarihinin iyimserlik/kötümserlik düalizminin ötesine geçerler. Nietzscheci terimlerle söylendiğinde, postmodernizm "tam", "aktif" nihilizme doğru, Mannheim'ın ideoloji ve ütopyasının ötesine, Freud'inkine yakın olan bir tarih ve insan hayatı vizyonuna hareket edebilmektedir. Ne insan hayatının ve ne de tarihin büyük bir amacı, anlamı ya da mesajı vardır; umutsuzluk için de, ütopik umutlar için de, hiçbir sebep bulunmamaktadır; ve herhangi bir yerde bulabileceğimiz hiçbir teselli kaynağı yoktur. Tüm dogma ve öğretilerinden soyulduğunda, Aydınlanma *ethos*unun götürdüğü yer budur: Nietzsche'den Weber ve Freud yoluyla, Foucault ve diğer postmodernistlere.

Aydınlanma *Ethosu*

Rieff'in, Freud'un yaşam için hiçbir teselli ya da reçete sunamayacağı görüşünü tanımlamak amacıyla kullandığı bir deyimle[46] ifade edilebilecek olan "dürüstlük etiği" teması, Nietzsche'nin "doğruluğumuzla" ilgili değerlendirmelerine geri götürülebilir.[47] Söz konusu gelişimin izi, Nietzsche'den Weber yoluyla, Freud ve Derrida'ya, Lyotard ve Foucault'ya kadar sürülebilir. Aydınlanma *ethos*u bize dogmalarımızın ve

46 P. Rieff (1979), Freud: *The Mind of the Moralist*, 4th edition, Chicago: Chicago University Press; S. Freud (1964), "New Introductory Lectures on Psychoanalysis", [S. Freud, *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York: Norton]'da, ss. 622-46.

47 J. L. Nancy (1990), "Our Probity", [L. Rickels (ed.), *Looking After Nietzsche*, Albany: State University of New York Press]'da, ss. 67-87.

öğretilerimizin, düşündüğümüz kadar rasyonel olmadığını öğretir. Ama, Rosen ve Habermas'a rağmen, bu, delilik ya da irrasyonalizm anlamına gelmez. O, mevcut dogmalarımızın sınırlarını sorgulamaya, onların aksine hareket etmenin yollarını keşfetmeye ve aklın kapsamıyla sınırlarını sürekli olarak sınamaya ihtiyaç duyduğumuz anlamına gelir.

Bu tür bir insafsız dürüstlük kötümserliğe götürebilir olmakla kalmamış, fiilen götürmüştür de; Weber ve Freud, muhtemelen en açık örneklerdir. Ama götürmesi gerekmez. Foucault kötümserliğin bir türünü, fakat kendi deyimiyle eylemi, "aşırı ve kötümser bir eylemciliği"[48] içeren bir kötümserliği benimser. Nietzsche ise Greklerin kudretinin kötümserliğini yeniden canlandırmaya çalışır. Megill'in yaptığı gibi,[49] Derrida'nın ütopik iyimserliğe ve tarihsel kötümserliğe vücut veren kabulleri reddetmesinin, bizim, bir tür "oyunculuk" adına, pasif, yıkıcı nihilizmin bir bütün olarak ötesine geçmemize izin verdiği savunulabilirdi.

Derrida, Lyotard ve Foucault aklın sınırlarını farklı bir şekilde inceler. Onlardan her biri, bir yere kadar, Kant'ın eserinin belirsizliğe, belirli ideal ya da kurallardan yoksun yargı ihtiyacına, adeta vahiy niteliği arz eden bildirilerin reddedilmesine[50] ve varolan dogmalarla pratiklerin sürekli eleştirisine vurgu yapan yönlerine dayanır.

---

48 M. Foucault (1983), "On the Genealogy of Ethics", [H. Dreyfus & P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (gözden geçirilmiş baskı), Chicago: University of Chicago Press]'da, ss. 229-253.

49 A. Megill (1985), *Prophets of Extremity*, Berkeley: Uni. of California Press.

50 M. Calinescu (1985), "The End of Man in Twentieth-Century Thought", [S. Friedlander, G. Holton, L. Marx & E. Skolnikoff (eds.), *Vision of Apocalypse*, New York: Homes and Meier]'da ss. 171-95; J. Derrida (1982), "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", *Semai*, ss. 63-

İşte burada sosyal bilimler, yönetim bilimleri, sosyal bilimcilerin üniversitelerdeki ve yönetimdeki rolleri, sosyal bilimlerle politika arasındaki bağlantılar ve "uzmanlar"ın toplumdaki rolleri tehlikeye girer. Postmodernistler, Aydınlanma'dan doğup, sosyal bilimlerle yönetim bilimlerini şekillendirmiş olan kabuller ile pratiklerin pek çoğunu eleştirel bir incelemeye tâbi tutarlar. Bu kabuller arasında ise, akıl ve rasyonaliteyle, normallik ve sapkınlıkla, hayat ve toplumun pratik meseleleriyle uğraşmanın en iyi yollarıyla ilgili inançlar ve önkabuller bulunur.

Söz gelimi, postmodernist "söylenemeyen"[51] teması, önemli her şeyin sosyal bilimler ya da doğa bilimleri tarafından ifade edilebileceği ve bu bilimlerce kanıtlanabileceği ya da yanlışlanabileceği ve onlar tarafından ifade edilemeyenin, her ne ise, hiçbir değeri olmadığı düşüncesinin bir eleştirisi olarak okunabilir. Sosyal bilimlerin bu kabulü moral, politik ve hatta kişisel problemleri, çözümleri için teknik ya da uygulamalı bilimi gerektiren problemler olarak ele alan bir zihni-

97; C. Norris (1986), "On Derrida's 'Apocalyptic Tone'", *Southern Review*, ss. 13-29; C. Norris (1987), "Derrida and Kant: The Enlightenment Tradition", [C. Norris, *Derrida*, Cambridge, MA: Harvard University Press]'da, ss 142-72; S. Watson (1987), "Kant and Derrida at the End of Metaphysics", [J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press]'da, ss. 71-86.

51 G. Bennington (1988), *Writing the Event*, New York: Columbia University Press; R. Bernstein (1992), "Serious Play: The Ethic-Political Horizons of Derrida's Philosophy", [R. Bernstein, *The New Constellation*, Cambridge: MIT Press]'da, ss. 172-89; D. Carroll (1989), *Paraesthetics*, New York: Routledge; J. Derrida (1988), "The Politics of Friendship", *Journal of Philosophy*, 85, ss. 632-644; J. F. Lyotard (1989), "Judiciousness in Dispute, or Kant after Marx", [A. Benjamin (ed.), *The Lyotard Reader*, Cambridge, MA: Blackwell; J. F. Lyotard & J. L. Thebaud (1985), *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press; B. Readings (1990), *Introducing Lyotard*, New York: Routledge.

yeti güçlendirir. Bu zihniyette dar, yoksullaşmış, gerçekten de tehlikeli bir şeyler vardır. Bununla birlikte, modernite, mâliyet-fayda analizi gibi rasyonel politikalar için bir alternatif telaffuz etme olanaklarını yitirmiş olabilir. Bir alternatif "söylenemeyen"e, tam ve dakik çözümlerden ziyade biraz meçhul çözümlere, diyalogda, deneyimde ve pratik bilgelikte kökleşmiş yargılara müracaat etmedir.

Sosyal bilimcilerin yönetim bilimlerinden tıbba ve psikolojiye kadar uzanan alanlarda, "normallik", "rasyonalite", "kamusal iyi", "rasyonel tercihler" ve benzer kavramlarla ilgili olarak çoğunluk söyledikleri şeyleri ele aldığımız takdirde, birçok insan için ters ya da uygunsuz sonuçları olan uygulamalara götüren, alabildiğine dar kabullerle karşılaşırız. Psikoterapistlerin normallikle ilgili olarak bulundukları kabuller, bu duruma iyi bir örnek oluşturur. Onların görüşlerine göre, normalden "sapmış" –söz gelimi, çok utangaç– insanlar fonksiyon bozukluğu içinde olup, terapiye ihtiyaç duyarlar. Açıktır ki, normal davranışla ilgili olarak ortaya konan kabuller, sapkın davranışı kontrol edecek, birçok insan için önemli sonuçları olan program ve politikalara götürür.

Aynı zamanda, beşerî ilerlemeyle ilgili belirli birtakım ütopik vizyonları savunup, her şeyi anlayabilme ve denetim altında tutabilme ihtiyacı duyanlar, programları başarısızlığa uğradığı zaman, yeise kapılırlar. Oysa diğerleri, kontrol edilemeyeni, denetim altına alınabilen lehine, göz ardı eder. "Oyun" üzerine postmodern vurguyla, bu her şeyi kontrol altına alma arzusuna ve bunu yapamamanın üzüntüsüne bir çare bulma amacı güdülür. Bütün zenginliği ve karmaşıklığı içinde hayat, psikolojide, iktisatta ve diğer sosyal bilimlerde sıklıkla karşımıza çıkan oldukça yoksul hayat telakkisinden çok daha önemlidir. Varoluşçuluğun ümitsizliğini olduğu ka-

dar, mâliyet-fayda analizinin iyimserliğini de reddeden postmodernizm, çağdaş toplumda Aydınlanma'nın dogmalarına karşı Aydınlama *ethos*unu koruyan anlama ve eleştiri biçimlerinin doğuşuna yol açabilir.

2

Modernite

Modernite,[1] geç on altıncı yüzyılda, Francis Bacon zamanında, hatta bazı yazarlara göre,[2] daha da önce başladı. O, "kadimler ve modernler arasındaki" politik bireycilik felsefesiyle, bilimin, kadimlerin bilgeliğine karşı mücadelesinde kendisini gösteren "kavga"[3] dönemi olarak karakterize olur.

1 R. Kosellnick (1985), *Futures Past*, Cambridge: MIT Press.

2 H. Blumenberg (1983), *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press. Ayrıca bkz., D. Ingram (1987), "Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography", *History and Theory*, 27, 1-15; M. Jay (1988), "Blumenberg and Modernism: A Reflection on the Legitimacy of the Modern Age", [M. Jay, *Fin de Siecle Socialism*; New York: Routledge]'da, ss. 149-64; R. Pipin (1987), "Blumenberg and the Modernity Problem", *Rewiew of Metaphysics*, 40, 535-57.

3 F. F. Jones (1961), *Ancients and Modernism*, Mineola, NY: Dover.

Felsefî Bir Kavram Olarak Modernite

Filozoflar genellikle, Descartes'ın felsefî modernitenin kurucusu olduğuna inanırlar, ama Bacon,[4] Hobbes[5] ve Machiavelli[6] modernitenin temel konularını ele almıştır. Bu konular da, bilginin ve modern metodolojinin doğası (Descartes), güç olarak bilim (Bacon), politik bireycilik, yeni zuhur eden devlet ve insan doğası bilimi (Hobbes) ve modern güç politikasının doğası (Machiavelli)'dır.

Bacon'ın[7] güç olarak bilgi, doğaya egemen olma anlayışı, kendileri için doğaya ilişkin bilginin, değiştirilemeyen bir dünyayı edilgen bir tarzda anlamaktan oluştuğu kadimlerden, önemli ve anlamlı bir kopuş noktasını gösterir. Bacon için, bilgi kontrol ve öndeyiye eşdeğerdir, dolayısıyla bilgi, ancak insanlığın doğa üzerindeki gücü arttığı ölçüde artabilir. Bacon'ın, bilginin insanın durumunun iyileşmesini temin etmek için varolduğu düşüncesi, teknokrasi, bilimsel ütopyacılık ve toplum mühendisliği, pratik ve moral olanın teknik olana indirgenmesi doğrultusunda ilk adım ve böylelikle de, modern araçsal ya da teknolojik rasyonalitenin başlangıcıdır.

Hobbes[8] ise, bir ölçüde Machiavelli'yi takip ederken, neredeyse bütün bir modernite boyunca hâkim olacak kanonik

4 C. Whitney (1986), *Francis Bacon and Modernity*, New Haven, CT: Yale University Press.

5 R. P. Kraynak (1991), *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

6 N. Machiavelli (1961), *The Prince*, New York: Penguin.

7 F. Bacon (1960), *Novum Organon*, Indianapolis: Bobbs-Merrill; F. Bacon (1980), *The Great Insaturation and the New Atlantis*, Arlington Heights, FL: Harlan.

8 T. Hobbes (1986), *Leviathan*, New York: Macmillan.

insan doğası telakkisini, elbette bu anlayışın eşlikçisi olan disiplinler olarak sosyal bilimlerle davranış bilimlerini birlikte geliştirir. Bu yeni birey kavrayışına koşut olarak, modern politik (tahakküm edici) bireycilik,[9] toplum sözleşmesi teorisi ve modern politika teorisi de, Hobbes'la başlar.

Hobbes, insan davranışını, bu sıralarda yeni yeni zuhur etmekte olan fizik biliminin terimleriyle yorumlamaya kalkışmıştır. Onun materyalizminin, insan varlıklarının kompleks fizikî sistemler oldukları düşüncesinin, sosyal bilimlerde derin etkileri olmuştu. Ama Hobbes, aynı zamanda rasyonel seçim teorisinin kurucusuydu. O, insan davranışının nedenleri olarak, haz ve acıyı gösterir ve bu dürtülerin akıl tarafından yumuşatılması gerektiğine inanır. Rasyonel özçıkar, bütün insanların aşağı yukarı eşit güçlere ve arzulara sahip olduğu, kaynakları kıt bir dünyada yaşadığımız için kaçınılmazdır; "herkesin herkesle savaşı"ndan sakınmak, doğa durumundan kurtulmak için, insan varlıkları bir toplum sözleşmesine girerler. Buradan, mübadele teorisi doğar: Sözleşmeye taraf olanlar, güvenlik için pazarlık ederler. Özgürlük, rasyonel kişinin kendi çıkarı ve onu elde etmesinin en etkin yollarıyla ilgili bir kalkül olarak tanımlanan özçıkar hâline gelir; akılyürütme hesaplama olup çıkar.

Şu hâlde, Hobbes açısından insan davranışı, öngörülebilir ve kontrol edilebilirdir. Kişisel gelişme, rasyonel tercih tarafından yönetilen kişisel faydanın maksimizasyonu olarak tanımlanır. "Etki yasası", "rasyonalite ilkesi"[10] ve modern davranışçı benlik telakkileri[11] de dahil olmak üzere, modern ikti-

9 C. B. McPherson (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*. New York: Oxford University Press.

10 G. Homans (1967), *The Nature of the Social Science*. New York: Harcourt Braca and Company.

11 C. Taylor (1989), *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard Uni. Press.

sat ve psikolojinin önemli bir bölümü, Hobbes'tan çıkar. Hobbes, yakın zamanlarda Parsons, Freud ve diğerlerinde[12], çatışmacı modele karşı mutabakatçı modern toplum modellerinde tartışılan "toplumsal düzen" problemini ele alan ilk kişidir.

Aydınlanma Çağında Modernite

On sekizinci yüzyılda, Hobbes'un teorilerini Smith, *The Wealth of Nations* [Ulusların Zenginliği]'da bir araya getirdi; fakat Hobbes'un egoizmine, Mandeville ve diğerlerinden hareketle "özel kötülükler, kamusal erdemler" düşüncesini geliştirerek ahlakî bir görünüm kazandırdı.[13] Rasyonel özçıkar, onda artık moral bir erdem hâline gelir. Toplum, rasyonel bencilliğin, "görünmez el" mekanizması veya niyetli eylemin gözetilmemiş sonuçları yoluyla gerçekleşen, net sonucu olarak anlaşılır. Sonuçta ortaya çıkan, Arrow'un en iyi durumda ciddî ölçüde sınırlanmış olduğunu kanıtladığı[14] "kamusal tercih" modeli, günümüzde temel toplumsal tercih modeli olarak kalır.

---

12 R. Collins (1985), *Three Sociological Traditions*, New York: Oxford University Press; ve, J. Rhoads (1991), *Critical Issues in Social Theory*, University Park: Pennsylvania State University Press.

13 A. Smith (1985), *The Wealth of Nations*, New York: Random House; Ayrıca bkz., A. Hirschman (1976), *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ: Princeton University Press; J. Pockock (1976), *The Machiavellian Moment*, Princeton, NJ: Princeton University Press; ve; J. Pockock (1985), *Virtue, Commerce and Industry*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

14 K. Arrow (1963), *Social Choice and Individual Values*, New Haven, CT: Yale University Press. Arrow'un argümanının özetleri için bkz., R. Hardin (1987), "Rational Choice Theory", [T. Ball (ed.), *Idioms of Inquiry*, Albany: State University of New York Press]'da, ss. 67-94.

Diğer düşünürler, "faydacılığın" daha özgeci versiyonlarını geliştirdiler, ama Hobbes'un insan doğası anlayışını kabul etmekten de geri kalmadılar. Eğitim (daha yakın zamanlarda ise davranış mühendisliği) insanları, eylemde bulunurken, başkalarını gözetmenin ve genel refahı hesaba katmanın her kişinin aydınlanmış özçıkarına olduğu konusunda ikna edecekti. Bentham, kendi haz ve acı kalkülünü geliştirdiği zaman, mâliyet-fayda analizi doğmuştu.[15]

Sonuç, modern liberal toplum, politika ve bireysel gelişim teorisinin inkişafı oldu. Toplum, Newtoncu bir makinedir; her kişi, davranışı Hobbes'un insan doğasıyla ilgili ilkeleri tarafından yönetilen ve etkileşimleri, psikoloji yasalarıyla açıklanabilen bir atomdur. Toplum, bireylerin, kendi hâllerine bırakıldıklarında dengeye yönelen, bir toplamı olarak görülür. Parsonsçu sistemler teorisi, bu kuramın en yüksek noktasıdır.

Descartes, "yöntem"in, bilgi ve hakikate giden yol olduğu yönündeki modern düşüncenin mimarıydı. O, Galileo'nun nesnellik ve öznellik nosyonlarını, modern dünya için takdis etti. Bu görüşün sonuçlarından biri de, sosyal bilimlerde değerden bağımsızlık düşüncesidir: Bilinebilir olanın, her ne ise, "rasyonel, nesnel" bir yöntemle kanıtlanması gerekir. Değer yargıları, bu şekilde kanıtlanamazlar; öyleyse, değer yargıları bilgi meydana getirmez, onlar bilgi alanına ait değildirler. Bu argüman birçok tashih ve süslemeye ihtiyaç duyar. Nitekim, sonraki yazarlar tarafından, değer yargılarının farklı tipleri arasında bir ayırım yapılır. Bunun sonucu ise, ya değer yargılarının, etik uygulamalı bilimin bir dalı (mâliyet-fayda

15 J. Bentham (1970), *Principles of Morals and Legislation*. New York: Free Press.

analizi, faydacılık, rasyonel tercih teorisi, politika bilimleri) hâline gelecek şekilde, "doğallaştırılabilmesi ya da değer yargılarının, öznel oldukları gerekçesiyle bilimlerin, sosyal bilimlerin dahi dışında kalmasıdır. Tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, bu görüşe göre, yorumlar, zihinselci ve teleolojik vokabülerler de, öznel ya da en azından sınanamaz olduklarından, onlara dahi bilimde yer yoktur. İşte bu görüş, sosyal bilimlerle davranış bilimlerinin fiziğin dalları olduğu tezinin katı uygulamaları olan pozitivizm ve davranışçılığa götürür.

Descartes için, "nesnel" olan, özü itibariyle dünyanın, onun "doğanın dili" adını verdiği, matematiksel fiziğin diliyle betimlenebilen kısmıdır. Başka hiçbir şey nesnel değildir. Algılar, yorumlar, değerler, perspektifler ve diğer bütün zihinsel diller: Bunlar nesnel gerçekliği hiçbir şekilde betimleyemezler. Her ne kadar Descartes bütün bu sonuçları açıkça çıkarsamamış olsa da, sonraki düşünürler, onun maddî olmayan ölümsüz ruha beslediği inanç nedeniyle, argümanlarının örtük mantığını büyük ölçüde çıkarsadılar. Nesnel gerçeklik, yani Galileo'nun birincil nitelikleri, öznel olan ve kişiden kişiye değişen bireysel algılarımıza neden olurlar. Fizikî gerçekliğin, sadece niceliksel olan verileri, nesneldir. Bu gerçeklikle ilgili hakikatleri keşfedebilmek için, rasyonel ve, nesnelin şimdi çıkar gözetmeyen değerlerle, yorumlarla, perspektiflerle tahrif edilmemiş veya psikolojik ya da başkaca faktörlerle bozulmamış anlamına geldiği yerde, kendisi nesnel olması gereken bir yönteme ihtiyaç duyarız. Leibniz "Toward a Universal Characteristic"[16] adlı eserinde, Gödel'in bu hedefe ulaşmanın imkânsız olduğunu kanıtlamış olduğu, yüzyılımıza

16 G. W. Leibniz (1951). "Toward a Universal Characteristic", [P. Wiener (ed.), *Leibniz: Selections*, New York: Scribner]'da, ss. 17-25.

kadar büyük bir önem kazanmış olan bir düşünce olarak, bir gün bütün beşerî problemlerin mekanik bir algoritma tarafından çözümleneceğini savunur. Bu arada, Gödel'in ulaştığı sonuçların, belirsizliğin, Lyotard ve Derrida'daki rolünü etkilediğini belirtmek gerekir. Apaçık aksiyomlardan veya fenomenlerin çürütülemez gözlemlerinden hareket ederek, belirli bir sistem içinde her şeyi kanıtlama eski düşü imkânsız bir düş ise eğer, bu takdirde belirli, kanıtlanabilir ve sistematik bilginin nasıl mümkün olabileceği sorusu ortaya çıkar.

Descartes için, nesnel bilgi ve hakikate erişilmesine sadece katı matematiksel kesinlik izin verir. Fakat bu sonuca varabilmek için, araştırmacının nesnel olması, araştırma sürecinde bütün öznel niteliklerin bir kenara itilmesi gerekir. Nesnellik, dünyayı ve kendimizi Tanrı'nın gözüyle görmeyi gerektirir; nesnel bilgiye ulaşmak için, hiçbir yerden olmayan bir görüş[17] geliştirmeliyiz. Descartes dinin, ahlâkın ve hatta sosyal adet ve geleneklerin tamamen tahrip olmaktan kurtarılabileceğini düşünür, ama argümanları, içtensizliği değilse bile, sadece içsel tutarsızlığı yansıtır. Sonraki yazarların, bilime veya bilimsel yönteme indirgenemeyen örfleri ve değerleri ayıklama söz konusu olduğunda, pek büyük bir pişmanlıkları olmadı. Kant'ın bilimi, dini, ahlâkı ve teleolojik bir doğa telakkisini uzlaştırma yönündeki yürekli çabalarına rağmen, modernite içinde insan deneyimini birleştirip, ona bir birlik kazandırma teşebbüsleri başarısızlığa uğradı. Olgular ve de-

17 T. Nagel (1986), *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press; ayrıca bkz., H. Putnam (1987), *The Many Faces of Realism*, Peru, IL: Open Court; H. Putnam (1990), *Realism With a Human Face*, Cambridge, MA: Harvard Uni. Press; H. Putnam (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard Uni. Press; R. Rorty (1982), "Introduction", [R. Rorty, *Conceqnences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press]'de, ss. xiii-xivii.

ğerler, nesnel ve öznel, bilim ve kültürün geri kalanı ve nihayet akıl ve duygular düalizmi, kalıcı hâle geldi. Derrida gibi postmodernistler, modernitenin bu düalizmlerini aşmada veya dağıtmada, Hegel'den herhâlde daha başarılı olabilirler.

Bütün bu felsefî temalar, moderniteyi anlamak açısından büyük bir önem taşıdıkları için, bu kitabın geri kalan bölümlerinde sürekli bir rol oynar. Birinci Bölümün de öne sürdüğü gibi, modern sosyal bilim, özellikle de sosyoloji, moderniteyi anlamaya ve onunla başa çıkmaya yönelik bir ilgiden doğmuştur. Bundan dolayı, modernite hakkında daha çok şey öğrenmeyi, onunla ilgili sosyolojik teoriler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ümit edebiliriz. Bundan sonraki kesit, şu hâlde, moderniteye ve onun on sekizinci yüzyıldan beri geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümlere ilişkin sosyal bilimsel karakterizasyonu tartışır.

Sosyolojik / Tarihsel Bir Kategori Olarak Modernite

Sosyolojik modernite kavrayışı, bir pazar ekonomisi (kapitalizm) veya keskin bir işbölümü (yapısal ve işlevsel farklılaşma) olmayan, göreli olarak küçük, homojen, endüstrileşmemiş nüfuslardan oluşan toplumlar olarak geleneksel toplumlar düşüncesine dayanır. Modern toplumlar ise, tam tersine, fazlasıyla endüstrileşmiş (pazar veya başka şekilde) bir kapitalist ekonomisi olan, oldukça özgül bir sosyal farklılaşma sergileyen, büyük ve heterojen bir nüfusa sahip, bilim ve teknolojinin giderek daha fazla egemen olduğu, az ya da çok

sekülerleşmiş toplumlardır. *Modernleşme*, bir toplumu geleneksel ya da modern öncesi toplumdan modern topluma dönüştüren süreçtir.

Genel olarak, modernite, endüstrinin, kentlerin, pazar kapitalizminin, burjuva ailesinin doğuşunun, sekülerleşmenin, demokratikleşmenin ve toplumsal yasakoyuculuğun güç kazanması anlamına gelir. Kilise ve kralın eski düzeni, sadece Fransız Devrimi ile Endüstri Devrimi tarafından değil, modernleşmenin yol açtığı kurumsal ve değerle ilgili değişimler tarafından da dönüşüme uğratıldı. Modernleşme, farklı bir dünya yaratmıştı. Toplumlar artık, eski geleneklerin insan hayatına her zaman olduğu gibi rehberlik ettiği küçük, homojen, akrabalığa dayalı (genellikle kırsal) cemaatler değildi. Modern dünya, giderek artan ölçüde yabancıların, büyük nüfusların ve devasa coğrafî alanların, din ve kültürde çoğulluk ve heterojenliğin, kentsel afet ve yoksulluğun toplumudur. Bizim bildiğimiz şekliyle modern toplumlar, on dokuzuncu yüzyılda başladı.

On dokuz ve yirminci yüzyıl boyunca, başta geleneksel ailenin ve Kilisenin çöküşü ve irâdî birliklerle meslek gruplarının doğuşu olmak üzere, birçok değişiklik vuku bulmuş olsa da, modernleşme, öncelikle Fransız Devrimi'yle İngiltere'deki ilk Endüstri Devrimi'nin sonucunda ortaya çıktı. On yedinci yüzyılın bilimsel devrimleriyle modern burjuva devleti, ekonomisi ve toplumunun zuhuru, modernleşmenin en erken başlangıçlarına işaret eder. Ama modernitenin, (sosyal bilim terimleriyle) *Gesellschaft* çağını ortaya çıkarmasından ve sonra da *Gemeinschaft*'ı tehdit etmesinden, on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar pek söz edilemez.

Gesellschaft ile *Gemeinschaft*

Gesellschaft ile *Gemeinschaft* arasındaki, Tonnies[18] tarafından meşhur edilen, ama Rousseau ve Hegel'den beri çok çeşitli yayınlarda da görülen ayırım, oldukça problematik bir ayırımdır. Bu düalizmin ortaya çıkışı, karakteristik modern iyimserlik ve kötümserlik tavırlarının, ideolojinin, modernite öncesine duyulan romantik özlemin ve modernite içinde felsefenin, edebiyatın ve sosyal bilimlerin önemli bir kısmına hâkim olan sosyalist ütopya vizyonlarının doğuşuna işaret eder.[19]

Bizim, *Gemeinschaft*'ın bir şekline veya premodern cemaate dönmeye ihtiyaç duyduğumuz düşüncesi, modern düşüncede varlığını sürdürür. Buna göre, klâsik Atina'nın Altın Çağı diye tanımlanan bir cemaat romantikler, Nietzsche ve Heidegger tarafından veya Rönesans'ın Floransa'sı benzeri bir toplum Burkhardt tarafından onaylanmaktaydı. Hegel, Comte, Saint-Simon, Durkheim ve Parsons ise, moderniteyi *Gemeinschaft*'ın hem arzulanır ve hem de gerekli olan yeni bir tipi olarak tahayyül etmekteydi.

Gerçek ya da tahayyül edilen bir *Gemeinschaft*'ta, her şeyin harikulâde olduğu veya yeni bir *Gemeinschaft*'ta her şeyin mükemmel olabileceği ya da böyle bir *Gemeinschaft*'ın yokluğunda her şeyin bozulmuş olduğu düşüncesi, hiç varolmamış bir şeye duyulan nostaljik özlemden pek farklı bir şey değildir. Modernitenin yeryüzündeki cenneti ortadan kaldırmış olduğu ve bizim, modernitenin yabancılaşmasının üste-

18 F. Tonnies (1957), *Community and Society*, New York: Harper Collins.

19 R Koselleck (1988), *Critique and Crisis*, Cambridge: MIT Press; K. Mannheim (1936), *Ideology and Utopia*, New York: Harcourt Brace and Company; Megill, *Prophets of Extremity*; B. Yack (1985), *The Longing for Total Revolution*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

sinden gelebilmemiz için, bu *Gemeinschaft*'lardan birini yeniden ele geçirmemiz veya taklit etmemiz gerektiği düşüncesinin, ciddî tarihsel veya felsefî incelemeden ziyade, psikanalitik teori veya yapıbozumculuk tarafından ele alınması çok daha iyi olur. Gerçekten de Freud, bu özlemin psikanalizini, onun ana rahmine dönüş arzusunu simgelediği "Esrarengiz"de yapar.[20] Derrida gibi postmodernistler, bu nostaljiye hem yanlış hem de zararlı olduğu gerekçesiyle saldırırlar. Bir zamanlar böyle bir *Gemeinschaft* olmuş olsa bile, onun modern dünyada uygulanabilirliği ve arzulanırlığı, kendisinden ayrılmaz karmaşıklıklar ve farklılıklar dikkate alındığında, hiçbir şekilde aşikâr değildir.

Yabancılar arasındaki bir birlik formu olarak bir *Gesellschaft* düşüncesiyle, moderniteye ilişkin tartışmalarda da karşılaşılır. Ama ona romantikler ve (aralarında Marx'ın da bulunduğu) diğer modern yazarlar tarafından izafe edilen kötülük de, aynı ölçüde yanlış ve tehlikelidir. *Gesellschaft*'ın varsayılan kötülükleri, modern kentin *Gesellschaft*'ın özü olduğu yerde, modern dünyada kırsal, *Gemeinschaft*'ın yeri olduğu için, kırsalın kente genel bakışıyla bağlantılıdır. Hegel'in sivil toplumla devlet arasında yaptığı ayırımla açık hâle getirdiği gibi, birincil grup dayanışma (hısım-akraba) ilişkilerine dayanan *Gemeinschaft* modeli, modern dünyada vardır ve varolabilir. Acaba *Gemeinschaft* modern toplum için iyi bir model olmayı vaat eder mi? Hitler'in *Mein Kampf* [Kavgam]'taki[21] Das Volk an-

20 S. Freud (1963), "The Uncanny", [S. Freud, *Studies in Parapsychology*, New York: Norton]'de, ss. 122-61.

21 A. Hitler (1986), *Mein Kampf*, Newport Beach, CA: Noontide Press; G. L. Mosse (ed.) (1981), *Nazi Culture*, New York: Schocken.

Heidegger konusunda bkz., G. Neske & E. Kettering (eds.) (1990), *Martin Heidegger and National Socialism*, New York: Paragon House; T. Rock-

layışı, elbette yabancıların, toplumun varlığını ve hayatiyetini devam ettirmesi için ayıklanması gereken bir kansere benzediği yönündeki aşikâr içerimleriyle birlikte, bu idealin doruk noktasıdır. Bunun tersine, varolan modern *Gemeinschaft*'ların –Kiliselerin, ailelerin, profesyonel grupların– da, kilisesi veya sinagoguna bir çek yazan herhangi bir kimsenin teslim edeceği üzere, *Gesellschaft* benzeri özellikleri vardır. İdeal *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* tipleri, ideoloji ve ütopya modelleri olarak pek fazla zorlanmamalıdır, hele genelde modernite için modeller olarak hiç zorlanmamalıdır. Aynı zamanda, her ne kadar modern toplumlar, iyisiyle kötüsüyle büyük ölçüde *Gesellschaft*'lar olabilseler de, bazı birlik ya da kurumların bir *Gemeinschaft* modeline daha uygun düştüklerini düşünmek makûl olmayan bir şey değildir.

Modernitenin ve Aydınlanmanın aşırılıklarının, Marx da dahil olmak üzere, pek çok eleştirmeninin, modern muhafazakârların,[22] çoğu romantik ve yeni-idealistin,[23] Simmel, Weber, genç Lukacs, Tonnies ve Dilthey'ın[24] belli bir *Gemeinschaft* türüyle ilgili bir vizyonu paylaşmış olmaları bir rastlantı değildir. Gerek sol ve gerekse sağ, modern toplumun zuhu-

---

more & J. Margolis (eds.) (1992), *The Heidegger Case*, Philadelphia: Temple University Press; R. Wolin (ed.) (1991), *The Heidegger Controversy*, New York: Columbia University Press.

22 I. Berlin (1991), "Joseph D'Maistre and Origins of Fascism", [I. Berlin, *Crooked Timbre of Humanity*, , New York: Knopf]'de, ss. 91-175; ayrıca bkz., R. Nisbet, "Conservatism", [T. Bottomore & R. Nisbet (eds.) (1978), *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books]'de, ss. 80-117; N. K. O'Sullivan (1976), *Conservatism*, New York: St. Martin's.

23 A. Arato (1974), "The Neo-idealist Defense of Subjectivity, *Telos, 16*, ss. 108-61; M. Lowy (1984), "Figures of Romantic Anti-capitalism, *New German Critique, 10*, ss. 42-96.

24 F. Ringer (1967), *Decline of the German Mandarins*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

rundan beri, *Gemeinschaft* için nostaljik bir özlem, modern dünyayı bozuk, hatta çürümüş diye yargılamada bir standart olarak kullanılmış olan bir özlem duymuşlardır. Kapitalizmin, demokrasinin, bilimin ve liberalizmin modern dünyasıyla ilgili olarak, hem solun hem de sağın rahatsızlık duymasına veya nefretine yol açan şey nedir?

O, muhtemelen, modern dünyada tıpkı toplumun sanat, bilim, ahlâk, politika ve hukuk alanlarına bölünmesi gibi, benliğin de bölünmüş olduğu düşüncesiyle birlikte, yabancılaşmayla ilişkili olmak durumundadır. Dünya rasyonelleşmiş, büyüsü bozulmuş, kompleks ve belirsiz anlamlı hâle gelmiş olup, modern iktisadî hayat da giderek daha çok insansızlaşmaktadır. Bununla hiç kuşku yok ki, geleneksel ailenin, moral değerlerin ve Kilisenin –kısacası, bütün teselli kaynaklarının– yok olup gitmekte olduğunun veya büsbütün etkisiz hâle geldiğinin fark edilmesi eşleşir. Nietzsche'nin terminolojisinde, "Tanrı ölmüştür", eski kitabeler paramparçadır ve hayata, ölüme, meşakkat ve acıya anlam verecek sağlıklı hiçbir kültürel ufuk (ya da bundan dolayı, başarı ve ödüller) yoktur. Brecht'in *Galileo*'sundaki[25] papaz gibi, modernitenin eleştirmenleri, modern bilimin ve sekülerleşmenin, gerçekte modernitedeki her şeyin, hayatı anlamsız hâle getirdiğine, ağır bir yabancılaşmaya yol açtığına ve hiçbir teselli kaynağı temin etmediğine inanır.

Elbette, diğerleri, modernitenin daha önemli yönlerini, modern tıptaki ilerlemeleri, ağır ve yıpratıcı çalışmanın göreli yokluğunu, kapitalizmin zenginliğini, evrensel eğitimi, bilim ve teknolojiyi, sefaletin ve çeşitli batıl itikatların ortadan kaldırılmasını veya en azından azaltılmasını, modern demokrasinin göreli başarısını, gördüler.

25 B. Brecl (1966), *Galileo*, New York: Grove.

Modernite Kategorileri

Sosyal bilim gelenekleri içinde modernite karşısındaki tepkiler birkaç büyük kategoride gruplanabilir:

A. Modernite, hep aynı tarzda veya eşbiçimli olarak iyidir ve geleneksel toplumlar, hep aynı şekilde kötüdür. (Örneğin, Saint-Simon, Comte, pozitivistler, Parsons.)

B. Modernite, hep aynı tarzda kötüdür ve geleneksel toplumlar iyidir. (Örneğin, Heidegger, romantikler, Tonnies, Simmel, "tepkisel modernistler".)[26]

C. Modernitenin kendisi ikircikliidir; eleştirmenler, modernite ve modernite öncesiyle ilgili kesin olmayan sonuçlar çıkartırlar. (Örneğin, Weber, Marx, Freud, Hegel, Nietzsche, Habermas ve bu arada Baumann ve Levine'in yakın zamanlardaki çalışmaları.)[27]

D. Modernite farklıdır, ama potansiyel olarak hayırlıdır ve moderniteden yeni bir *Gemeinschaft* şekli çıkacaktır. (Örneğin, Durkheim, Giddens.)

E. Modernite ve geleneksel toplumla ilgili çatışmaların aşılması gerekir ve bizler, yöre ya da bölgeye uygun düşen iyimserlik ve kötümserlikten, ideoloji ve ütopyadan uzaklaşmalıyız. (Örneğin, postmodernistler.)

Çilecilik, romantizmden çıkmakta olup, kitabımızın Üçüncü Bölümünde tartışılacaktır. (Moderniteye ilişkin başka bir tipoloji için Stauth ve Turner'a[28] bakınız.)

---

26 J. Herf (1984), *Reactionary Modernism*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; M. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Bloomington: Indiana University Press.

27 Z. Baumann (1991), *Modernity and Ambivalance*, Ithaca, NY: Cornell University Press; D. Levine (1984), *The Flight From Ambiguity*, Chicago: University of Chicago Press.

28 G. Stauth & B. Turner (1988), *Nietzsche's Dance*, Cambridge, MA: Blackwell, ss. 216-20.

Modernite konusu, ifadesini aynı zamanda Blumenberg'in kitabının *The Legitimacy of the Modern Age* [Modern Çağın Meşruiyeti] adlı başlığında bulur.[29] Modernite "meşru" mudur, yoksa değil midir? Modernitenin yargılanması ve geçerli kılınması gerekiyorsa, bu nasıl yapılmalıdır? Soru, kategorik cevaptan başka herhangi bir şeye izin verir mi? Modernite öncesi ya da geleneksel toplumların meşru oldukları varsayılır mı? Bu, ne anlama gelir?

"Meşruiyet", insan hayatı ve tarihinin, geleneksel toplumlar içinde açıkça anlamı ve amacı olduğunu ve yaşamın anlamının veya hayatın anlamı probleminin, modern toplumda söz konusu olduğunu telkin edebilirdi. Ama modern toplumlar kesinlikle Bacon'dan, Hegel ve Comte dolayımıyla Parsons'a kadar, tarih felsefeleri tarafından meşrulaştırılmıştı.[30] Herhâlde, modernitenin kendisini meşrulaştırma talebi, belirli bir türden tarih felsefesi, Tanrı'nın amacına başvuran bir teodise talebidir. Burada bile modernite, bu meşrulaştırmaya, özellikle Hegel'de sahip olur. İnsanların modernitenin değerlerinin, pratiklerinin ve uygulamalarının anlamlı olduğunu hissetmeleri veya düşünmeleri gerektiği şeklindeki anahtar düşünce, muhtemelen *Legitimation Crisis* [Meşruiyet Krizi]'nde,[31] Habermas tarafından ortaya konur. Modernitenin meşhur meşruiyet krizi, insanların bu anlamlılığı gittikçe daha azalarak hissetmeleri, dolayısıyla, modern kültürün, modern toplumun iktisadî ve politik alanlarının meşru kabul edilmesi için, gerekli olan tinsel meşruiyet türünü temin edememesidir.

---

29 H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*.

30 K. Lowith (1949), *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press.

31 J. Habermas (1975), *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press.

Meşruiyet talebiyle meşgul olma, Weber, Durkheim, Parsons ve Habermas da dahil olmak üzere, modern yazarın karakteristik özelliğidir. Bir tek, Nietzsche ve Freud'dan etkilenen postmodernistler, meşruiyet talebinden vazgeçerler. Onlar, meşruiyet ya da gayrimeşruluktan söz etmenin, yerinde ya da gerçekten anlamlı olduğu kabulünü reddederler. Bizim, kendimizi bir şekilde meşrulaştırmamız gerektiği düşüncesine karşı çıkarlar. Blumenberg'in terminolojisiyle ifade edildiğinde, postmodernistler, modernistlerin kendi kendilerini temellendirmeden, kendilerini olumlamayı istedikleri düşüncesini kabul ederler. Lyotard'a göre, modernistler felsefî ya da dinsel veya tarihsel üstanlatı talebini terk ettiler. Nietzsche, Freud ve (bir antimodernist olan) Heidegger gibi yazarlar, bir tür kendini-temellendirme üzerinde ısrar ederler; onların postmodernistler olmamalarının bir nedeni, bu olabilir. Mesele, postmodernistlerin radikal bir modernite *ethos*u adına, bu taleplerden vazgeçip vazgeçemeyecekleridir. Vazgeçemiyorlarsa eğer, bundan hangi dersleri çıkartmamız gerekir? Durum buysa, onlar, modernite karşısında farklı bir duruşu, Olimposçu yansızlık duruşunu mu, yoksa postmodernitenin "post"unu simgeleyen bir öğretiler kümesini mi temsil ederler?

Bu bölümün geri kalanı, yukarıda betimlenen modernite kategorilerini tartışacaktır. Meşruiyet krizi yeri geldiğinde uygun bağlamında ele alınmaktadır.

Promodernistler

Bir promodernite ya da modernitenin yanında olma yaklaşımının ideal versiyonu, modernitenin bir bütün olarak iyi ya da hayırlı olduğudur. Bu görüşün en önde gelen savunucuları Comte, Saint-Simon, Parsons ve birçok pozitivisttir.

Modernitenin savunuculuğunu yapanlar, Aydınlanma-'nın hem hiçbir şekilde problematik olmadığına ve hem de insanlık tarihinde gerçekleştiğine inanırlar. İnsan toplumları, efsanevî olandan felsefî olana ve en nihayet bilimsel olana doğru evrim geçirmektedir. İnsanın sefaletinin temel nedeni –din, efsane, örf ve gelenek şeklinde tecelli eden cehalet– yavaş yavaş ortadan kaldırılmakta ya da en azından rasyonel hâle getirilmekte veya marjinalleştirilmektedir. Modern bilim ve teknoloji ilerlemekte, ve insanın ilerlemesi tedricen gerçekleşmektedir. Daha seküler ve rasyonel hâle gelen modern toplumlar, Baconcı insanın durumunu iyileştirme amacıyla ilerlemektedir. Modern işbölümü ve modernitenin bilim, kültür ve politika gibi alanları, insan hayatının bütün küreleri, daha rasyonel ve aydınlanmış hâle gelecek şekilde ileri gitmektedir. Bu görüşe göre, modernitedeki problemlere dönük itirazlar, toplumsal evrimin bir daha ele geçirilemez olan göreli olarak ilkel bir evresine duyulan nostaljik bir özlemi yansıtır. Modern toplumsal sistem kendi kendisini az ya da çok düzelten bir sistemdir; dolayısıyla, ortaya çıkan problemler, modern toplumların moderniteyi oluşturan veçhelerinin işlemleriyle bertaraf edilecektir. Özelleşmenin, uzmanlaşmanın ve ahlâken yansız, reformist bir elitin gelişimi, daha fazla ilerleme anlamına gelir.

Antimodernistler

Aşırı karşıt görüşü meydana getiren antimodernite, modernitenin, promodernistlerin savunduğu endüstrileşme, işbölümü, yaşamın ve kültürün bölük pörçük edilmesi, sekülerleşme, kentleşme, bilim ve teknolojinin artan egemenliği gibi yönlerini eleştirir. Bu tavrı (Thoreau ve Emerson'da olduğu

kadar) gerek Alman ve gerekse İngiliz romantiklerinde, Almanya ve Fransa'daki (D'Maister) muhafazakâr tepki ve restorasyon döneminin tutum ve politikalarında,[32] geç on dokuzuncu yüzyıl tarihselciliği ve *Weltanschauung* [dünyagörüşü] felsefesinde (Dilthey), Weber ve Heidegger'i etkilemiş olan bazı Yeni-Kantçıların eserlerinde,[33] "romantik antikapitalistler"de[34] (Simmel, erken Lukacs), yakın zamanlarda "tepkisel modernistler" diye adlandırılan düşünürlerde (Spengler, Jung, Speer) ve Frankfurt Okulu kuramcılarının ilk kuşağında (Benjamin, Horkheimer ve Adorno)[35] bulabiliriz. Modernite karşısında negatif duruşa, her ne kadar daha sonraki yazarlar, Tonnies'de ya olmayan ya da telaffuz edilmeyen, söz gelimi araçsal rasyonalite, modern bürokrasi ve teknoloji, ve değer çoğulculuğu gibi konuları vurgulasalar da, Tonnies tarafından *Community and Society* [Cemaat ve Toplum]'de kanonik ifadesi verilir.

Antimodern literatürün önemli bir bölümü de, genel görünümü itibariyle premoderndir; nitekim o, sosyoloji adı verilen şeyi cisimleştirir.[36] Moderniteye, toplumun, Tonnies tara-

---

32 Bkz., 22. dipnot.

33 Arato, "The Neo-idealist Defense of Subjectivity; J. A Barash (1988), *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Hingham, MA/The Hague, The Netherlands: Martinus Nijhoff; M. A. Gillespie (1984), *Hegel, Heidegger and the Ground of History*, Chicago: University of Chicago Press.

34 M. Lowy, *Figures of Romantic Anti-capitalism*

35 P. Connerton (1980), *The Tragedy of Enlightenment*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; G. Friedman (1980), *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, NY: Cornell University Press; J. Herf, *Reactionary Modernism*.

36 Stauth & Turner, *Nietzsche's Dance;* B. Turner (1986), "Against Nostalgia: Talcott Parsons and A Sociology for the Modern World", [J. Holton & B. Turner (eds) , *Talcott Parsons on Economy and Society*, New York: Routledge]'de, ss. 207-35.

fından *Gemeinschaft* diye karakterize edilen, gerçek ya da düşsel bir evresi düşüncesiyle değer biçilir. Bununla birlikte, bu türden cemaatlerin, Tonnies gibi modern yazarlar tarafından tahayyül edilen şekliyle, bir zamanlar varolmuş oldukları yönünde hiçbir delil olmadığı gibi, bu yazarlar da, söz konusu cemaatlerin kölelik, batıl itikat, şiddet, sağlık ve temizlik problemleri, sapkınlıklara tahammülsüzlük, katılık ve durgunluk gibi yönlerini hiç ele almazlar.

Modernitenin problemlerini göz ardı etmeme gibi bir görevimiz olsa da, geçmişe dair bu görüşün, kendisinden ayrılmaz olan modern dünyanın tamamen bozulmuş olduğu görüşüyle birlikte, politik eğilimleri tepkiden anarşizme, kültürel yönelimleri elitistten demokratiğe kadar uzanan bir grup duyarlı ve dirayetli yazar arasında neden destek bulduğunu sormak gerekir.

Şu açıklamalar sunulmuştur:

- Bir grup Alman mandarini ve diğer kültürel seçkinleri, eski düzenin yok olup gitmesini, onda önemli bir rol oynamış oldukları için istemiyorlardı.[37]
- Romantik antikapitalistlerin modernitey yadsımak için dinî motifleri vardı.[38]
- Psikolojik[39] faktörler işbaşındaydı: bu yazarlar ve benzer bir zihniyette olan diğer insanlar, modern yaşamın karmaşıklıklarıyla baş edemediler; sonuç kadar, modernleşme sırasında vuku bulan dönüşümler de, yegâ-

37 F. K. Ringer (1990), *Decline of the German Mandarins*, Hanover, NH: University Press of New England.

38 H. Liebersohn (1988), *Fate and Utopia in German Sociology: 1870-1923*, Cambridge: MIT Press.

39 A. Mitzman (1971), *The Iron Cage*, New York: Grossett & Dunlap; A. Mitzman (1973), *Sociology and Estrangement*, New York: Knopf.

ne sığınakları (Mannheim'daki anlamıyla) basit, daha dingin bir toplum ve yaşam tarzıyla ilgili ideolojik bir vizyon olan antimodern düşünürleri bunalttı.

Bu açıklamalarda elbette belli bir hakikat payı vardır. Ama bunlar, antimodernistlerin tamamen haklı olduklarını kanıtlar mı? Gusfield'in de öne sürdüğü gibi,[40] gelenekle modernite arasındaki kutupların "yanlış yere konduğu" savunulabilir. Belki de, geleneksel toplumlar ile modern toplumlar arasındaki düalizmin karşılıklı dışlayıcılığı hatalıdır. Bu hususu doğru kabul edip, nostalji sosyolojisini açıklama yönündeki çabaları teslim ettiğimizde, bu grubun lehine haklı bir sonuç çıkarılabilir mi? Benjamin'in[41] mesihçiliği pekâla benimsenebilir ve bu nostaljinin, gerçekte hiçbir zaman gerçekleşmemiş, ama devrimci potansiyeli bulunan ve canlı tutulması gereken bir ütopya şekline duyulan bir arzu olduğu savunulabilirdi. Bununla birlikte, bu konum, sadece antimodernist kötümserliğin bir şeklidir.

Modernite Bağlamında İkircikli Tutum

Antimodernite argümanlarını, modernitenin ikircikli olduğunu düşünen yazarlar bağlamında ele almak daha yararlı olabilir. Bu gruptaki bazı taraftarlar, özellikle de Weber, antimodern argümanların pek çoğunu bir araya getirir. Dahası, ikircikli duruşta antimodernist duruşta olduğundan daha fazla makûliyet var gibi görünmektedir.

---

40 J. Gusfield (1967), "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *American Journal of Sociology*, 72, ss. 351-62.

41 R. Wolin (1982), *Walter Benjamin*, New York: Columbia Uni. Press; Ayrıca bkz., M. Jay (1984), *Marxism and Totality*, Berkeley: University of California Press.

İkircikli modernite görüşünün iki versiyonu vardır. İyimser yorum, modernitenin bize daha önce varolmayan gelişme imkânları sağladığını savunur. Modernite, kendimizi ve türümüzü yeni ve hayret verici şekillerde geliştirmeye devam etmemize izin verir. Modernitenin karanlık yüzü, ya bu imkânlarla dengelenmeli ya da modern hayatın dinamikleri ve kaçınılmaz gerilimleri, modernliteyi toplumsal gelişmenin daha önceki evrelerinden daha değişken ve fırsatlarla dolu hâle getiren gerilimlerin bir parçası olarak görülmelidir. Bu görüş, en güçlü bir biçimde, görüşleri daha sonraki bölümlerde tartışılacak olan Bell tarafından olduğu kadar, Bauman,[42] Berman,[43] Coser,[44] Gergen,[45] Giddens,[46] Hardison[47] ve Levine[48] tarafından savunulur. Modern toplumlara, kapitalizmin avantajları ve sınırlarına ilişkin analizleri ve geleceğe dair ümitleri tartışılmaz bir biçimde iyimserliği cisimleştirdiği için, Marx da bu kampa girer. Marx'ın Prometheusçu ideali olarak, kapitalist toplumun kusurlarını aşma, "doğayı insanîleştirme ve insanları doğallaştırma" imkânları, Marx'ı ikircikli tavrın bir temsilcisi kılar.

Kötümser versiyon kapsamı içinde, Simmel, erken Lukacs, başta Adorno, Horkheimer ve Benjamin olmak üzere,

42 Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

43 M. Berman (1982), *All That is Solid Melts Into Air*, New York: Simon & Schuster.

44 Coser (1991), *In Defense of Modernity*, Stanford, CA: Stanford Uni. Press.

45 K. Gergen (1991), *The Saturated Self*, New York: Basic Books.

46 A. Giddens (1989), *Consequences of Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press; A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, Stanford, CA: Stanford University Press.

47 O. B. Hardison (1984), *Entering the Maze*, New York: Oxford Uni. Press.

48 D. N. Levine (1988), *Flight From Ambiguity*, Chicago: University of Chicago Press.

birinci kuşak Frankfurt teorisyenleri, Freud[49] ve muhtemelen modern teknolojiyi premodernizmin çıkarlarına göre yerleştirmek isteyen bazı tepkisel modernistler[50] gibi, ya Weber'i etkileyen ya da Weber'den etkilenmiş olan pek çok antimodernist girer. Bu görüş moderniteyi Kalvinizmin, araçsal rasyonalite tarafından yönetilen bilim ve bürokrasi yanında, kapitalizm ile örülmesi olarak tanımlar. Toplum rasyonalizasyon ve hesaplama yoluyla ilerlemeler kaydetmiş olsa da, modernitenin karanlık yüzü avantajlara baskın çıkma ve bizi "demir kafes" içine hapsetme eğilimindedir. Hayatın tinsel, etik ve komünal boyutları araçsal rasyonalite, teknoloji, bürokrasi ve "ruhsuz uzmanlar"[51] tarafından tehdit edilir. Bireylerin, çatışan değerler tarafından yönetilen bölük pörçük olmuş hayatlar sürmeleri ya da en azından, geleneğin değerlerini ve duygularını terk ederken, başarıyla mücadele etmek için araçsal rasyonaliteyi seçmeleri gerekir. Bu görüşe göre, modernitenin karanlık yüzünün mü zafer kazanacağı, yoksa insanî özgürleşim ve insan hayatının geliştirilme imkânlarının mı baskın çıkacağı sorusu açıktadır.

Nietzsche[52] için, insan hayatı her zaman ikircikliidir; insanın büyüklüğünün her anı, barbarizmle karışır. Nihilizm ve sağlıklı kültürün çöküşüyle doruk noktasına erişen modernizm, kendisiyle, nihilizmi aşma ve Hıristiyanlık, demokrasi ve sosyalizmin değerlerinden daha sağlıklı olan yeni değerler

---

49 Connerton, *The Tragedy of Enlightenment*; Friedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*; Stauth & Turner, *Nietzsche's Dance*.

50 J. Herf (1986), *Reactionary Modernism*, New York: Cambridge Uni. Press.

51 M. Weber (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Macmillan, s. 182

52 B. Ditwiller (1990), *Friederich Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: University of Chicago Press; M. Warren (1989), *Nietzsche and Political Theory*, Cambridge: MIT Press.

yaratma imkânını da getirir. Nietzsche, modernitede "katı olan her şeyin buharlaşması"[53] olgusuna rağmen, pozitif yararlar bulunduğu konusunda, Marx'la uyuşur.

Weber[54] için, modernite demir bir kafes, Batı'nın daha önceki toplumları da içine dahil olmak üzere, bilinen başka her uygarlığın perspektifinden ve özsel (duygusal, geleneksel, idealist) rasyonalitenin bakış açısından, akıldışı olan rasyonelleşmiş, sekülerleşmiş bir dünyadır. Ama bu demir kafes, iş ya da mesleği, "hayat tercihleri" yoluyla bireyin hayatına aşılama yönündeki Lutherci ideali mümkün kılar; modern dünyada bilim adamı ve politikacının bile bir mesleği olabilir ve onlar, kanaat etiğini sorumluluk etiğiyle bağdaştırmak suretiyle, bireysel kaderlerinden sorumlu olabilirler. Bu, demir kafesteki rasyonel ve özgür bireye soluk alma mekânı sağlayabilir ve modern bireylerin, "zamanın taleplerini sorumlu bir biçimde karşılama"larına izin verir. Freud ve muhtemelen Nietzsche için olduğu kadar, Weber için de, moderniteden ümit edebileceğimiz en fazla şey budur veya o, en azından öncü bilim adamları, araştırmacılar ve filozofların umut edebilecekleri en iyi şeydir. Kitlelerinse, tehlikeli oldukları ve kendi kendilerini yönetmeye muktedir olmadıkları için, halâ "ağızlarını kapatıp itaat etmeleri" gerekir.[55]

---

53 Marx üzerine, bkz., Berman, *All That is Solid;* N. Love, *Nietzsche, Marx and Modernity,* New York: Columbia University Press, 1985

54 R. Brubacker (1983), *The Limits of Rationality,* Winchester, MA: Unwin Hyma; L. Scaff (1989), *Fleeing the Iron Cage,* Berkeley: University of California Press.

55 D. Beetham (1984), *Max Weber's Theory of Modern Politics,* Cambridge, UK: Polity; S. Freud (1961), *The Future of an Illusion,* New York: Norton; S. Freud (1962), *Civilization and its Discontents,* New York: Norton; M. Weber (1946), "Politics as A Vocation and Science as A Vocation", [H. Gerth & C. W. Mills (eds), *From Max Weber,* New York: Oxford University Pres]'de, ss. 77-128 ve ss. 129-58; Eleştirel kuramda elitizmin nasıl bir

Aydınlanma *ethos*u, zaman zaman elitizme götürür. Dokuzuncu ve Onuncu bölümler, postmodernistlerin, bu *ethos*u, iyimserlikleri ya da kötümserlikleri olmaksızın, Nietzsche, Freud ve Weber'den daha ileriye götürürken, aynı sonuçtan kaçınıp kaçınmadıklarını tartışır.

Frankfurt Okulu yazarları –Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin– gerek kitle kültürü endüstrisine ilişkin analizlerinde, gerekse yüksek kültürü savunmalarında, kötümserlikten de elitizmden de kurtulamazlar.[56] Onlar bir anlamda Marx, Weber ve Nietzsche'nin argümanlarını birleştirirler, ama daha da kötümser sonuçlara ulaşırlar. Almanya'nın 1930'lardaki tarihsel durumu (ve onların çoğunun Yahudi olduğu) dikkate alındığında, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin, modernite ve Aydınlanma projesi için, ne kadar zayıf olursa olsun, her zaman belli bir umudu canlı tutmaları istisnasıyla, antimodernistlere yaklaşmaları anlaşılır bir şeydir.

Habermas, modernite konusunda, Weber ve diğerlerinin modernitedeki gelişmelerle ilgili olarak, niçin ve ne ölçüde haklı ve moderniteyle ilgili kötümser yargılarda niçin ve de ne ölçüde hatalı olduklarını açıklayan bir "seçici evrim" teorisi geliştirmek suretiyle, kötümser versiyona karşı bir ikircikli versiyonun savunuculuğunu yapar.[57] Bu stratejinin bir parçası, moderniteyle ilgili ikircikli tavrın, kötümser ve iyimser

rol oynadığı konusunda, bkz., M. Horkheimer (1972), *Critical Theory*, New York: Seabury; Frankfurt Okulu üzerinde Nietzscheci ve Weberci etkiler için, bkz., Friedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*.

56 D. Held (1990), *Introduction to Critical Theory*, Berkeley: University of California Press; D. Ingram (1989), *Critical Theory and Philosophy*, New York: Paragon; D. Kellner (1990), *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

57 J. Habermas (1989), *Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press.

versiyonlarının temelinde yer alan bilinç felsefesine saldırmaktır. Habermas bunu yaparken, modernliteyle ilgili üçüncü bölümde tartışılan belli başlı temalara, hümanizm ve öznel bilinç konusuna yönelir.

Modernite Farklıdır

Modernitenin farklı olduğu görüşü, en güçlü bir biçimde Durkheim tarafından, özellikle de *The Divison of Labor in Modern Society* [Modern Toplumda İşbölümü]'nde ifade edilir.[58] Geleneksel toplumlar "mekanik dayanışma", modern toplumlar ise "organik dayanışma sergiler. Durkheim Hegel, Comte, Saint-Simon ve Spencer'ı izleyerek, modern toplumların, sivil toplumun, devletin, pazar ekonomileri ve bireylerin, Hegel'in korporeyt devletine benzer bir şeyi meydana getirmek için, profesyonel gruplar tarafından koordine edilecekleri organik birliklere doğru evrim geçireceklerini savunur. Durkheim bu toplumun, Tonnies ve diğerleri için, geleneksel *Gemeinschaft*'ı tanımlayan organik cemaat modelinin bir versiyonu olacağına inanır. Durkheim böylelikle, Parsons'da doruk noktasına ulaşan, modern yapısal-işlevselciliğin ve toplumla ilişkin bir sistemler teorisinin başlangıçlarını ortaya koyar.

Durkheim'in iyimserliği, onun öngördüğü ölçüde, maalesef gerçekleşmemiştir. Bell gibi yazarlar, yeni zuhur etmekte olan postendüstriyel toplumun, Durkheimcı bir cemaat

58 E. Durkheim (1962), *The Divison of Labor in Modern Society*, New York: Free Press; ayrıca bkz., E. Durkheim (1957/1992), *Professional Ethics and Civic Morals*. New York: Routledge; Durkheim ve modernite üzerine ilginç bir tartışma için, bkz., S. G. Mestrovic (1992), *Durkheim and Postmodern Culture*. New York: Aldine de Gruyter.

olacağını savunurlar.[59] Bu doğru olsa bile, tehlikeli bir düşünce olup çıkabilir.

Postmodernistler

Postmodernistlere gelince, Lyotard, Foucault, Derrida ve Baudrillard, bu kitap boyunca tartışılmaktadır. Yukarıdaki kategorilerden, sosyal bilimlerde çok etkili olmuş yazarların hepsinin, modern ile premodern arasında bir tür karşıtlık varsaydıklarını söylemek yeterlidir. Hepsi de, ya moderniteyi savunmak ya da ona saldırmak ihtiyacının meşruiyetini apaçık bir şey olarak görür. Hepsi, moderniteye ilişkin kapsamlı açıklamalar ortaya koyma ve onun karakteristik niteliklerini, kuramsal olarak birlikli bir biçimde ele alma görüşünü paylaşır. Yine hepsi de, kötümserliğe karşı iyimserlik ve kötüye karşı iyi düalizmlerinin bir şeklini sergiler. Modernite bağlamında ikircikli olanlar bile, bu düalizmleri, daha ayrımlı bir biçimde de olsa, desteklerler. Postmodernistler, "modern çağın meşruiyeti" ile ilgili sonu gelmez tartışmalardan kurtulmanın yegâne yolunun, modernitenin ikircikli olduğu düşüncesini, bu düalizmlere yol açan bütün kabul, etiket ve yargılardan kurtulmak ve radikal Aydınlanma *ethos*unu, modernistlerin modern toplumla ilgili analizlerinden çıkartmış oldukları sosyolojik ve tarihsel derslere uygulamak suretiyle, radikalleştirmek olduğunu öne sürerler.

---

59 D. Bell (1973), *The Coming of Post-industrial Society*, New York: Basic Books; D. Bell (1978), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, , New York: Basic Books.

3

Modernizm

Nasıl ki, modernite yle ilgili bir görüşler çeşitliliği ve modernite bağlamında bir konular çokluğu varsa, modernizmle ilgili olarak da, aynı görüşler ve konular çokluğu söz konusudur. Dar bir biçimde tanımlandığında, (zaman zaman "geç" ya da "yüksek" gibi terimlerle nitelenen) modernizm, muhtelif edebiyat, sanat ve mimari hareketlerine ve üsluplarına gönderme yapar.[1] Daha geniş bir biçimde tanımlandığında,

1 M. Berman, *All That is Solid*, M. Bradbury & J. McFarlane (eds.) (1976), *Modernism: 1890-1930*, New York: Penguin; M. Calinescu (1987), *Five Faces of Modernity*, Durhan, NC: Duke Uni. Press; M. Chefdor (ed.) (1986), *Modernism: Challenges and Perspectives*, Champaign: University of Illinois Press; S. Gaggi (1989), *Modern/Postmodern*, Philadelphia: Uni. of Pennsylvania Press; I. Howe (ed.) (1967), *The Idea of the Modern*, New York: Horizon; F. R. Karl (1988), *Modern and Modernism*, New York: Athaneum; R. Poggioli (1968), *The Theory of the Avant-Garde*, Cambridge, MA: Harvard Uni. Press; C. Russell (1985), *Poets, Prophets and Revolutionaries*, New York: Oxford Uni. Press; B. Taylor (ed.) (1983), *Modernism and Modernity: The Vancouver Conference Papers*, Halifax: Nova Scotia College of Art and Design; B. Taylor (1987), *Modernism, Postmodernism, Realism*, Winchester: Winchester School of Art Press; E. Timms & P. Collier (eds.) (1988), *Visions and Blueprints*, New York: St. Martin's; A. Wilde (1987), *Horizons of Assent*, Philadelphia: Uni. of Pennsylvania Press; R. Williams (1988), *Politics of Modernism*, New York: Verso; ayrıca bkz., M.

modernizm, modernite yle karşılıklı olarak karmaşık bir ilişkisi bulunan, ama onunla örtüşmeyen bütün bir modernite kültürüdür. Burada bizi, esas itibariyle daha geniş kültürel tanım ve onun sosyal bilimlerle ilgili içerimleri ilgilendirmektedir.

Kültürel Modernizm ve Muğlalıkları

"Modernity and Modernism, Postmodernity and Postmodernism"[2] ["Modernite ve Modernizm, Postmodernite ve Postmodernizm"] adlı derinlikli bir makalede, Schulte-Sasse, modernizmin, modernitenin "kültürel tortusu" olarak gösterilmesi gerektiği düşüncesini öne sürer. Bu tanımlama manevraya yer bırakacak kadar müphemdir ve yararlı olmaya yetecek kadar belirli değildir. Her ne kadar Schulte-Sasse modernite yle ilgili, ikinci bölümde ele alınan ikircikliği yansıtacak şekilde, modernizm bağlamındaki belirsiz anlamlılığın bilincinde olsa da, bu ikircikliği açık şekilde dile getirirken, beklendiği kadar keskin değildir. Calinescu, konuya ilişkin en iyi genel

Calinescu & D. W. Fokkema (eds.) (1987), *Exploring Postmodernism*, Philadelphia: John Benjamins; D. W. Fokkema & H. Bertens (eds.) (1986), *Approaching Postmodernism*, Philadelphia: John Benjamins; O. B. Hardison (1989), *Disappearing Through the Skylight*, New York: Viking; ve Hardison, *Entering the Maze;* Modernite ve modernizmin konularına ayrılan şu dergilere bkz., *Journal of Modern Literature, 3 (5), New German Critique 33, Telos, 62*.

2 J. Schulte-Sasse (1986), "Modernity and Modernism, Postmodernity and Postmodernism", *Culture Critique, 5*, ss. 23-49; ayrıca bkz., P. Burger (1984), *Theory of the Avant Garde*, Minneapolis: University of Minnesota Press; E. Lunn (1982), *Marxism and Modernism*, Berkeley: Univ. of California Press.

incelerne olan *Five Faces of Modernity* [Modernitenin Beş Yüzü] adlı eserinde, "iki modernite"den söz eder ve şunları söyler:

> İki ayrı ve keskin bir biçimde çatışan modernitenin varoluşundan ne zaman söz edilmeye başlanacağını tam olarak söylemek imkânsızdır. Kesin olan, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bir yerlerde, Batı uygarlığı tarihindeki –bilimsel ve teknolojik ilerlemenin, endüstri devriminin, kapitalizmin yol açtığı geniş kapsamlı ekonomik ve toplumsal değişmelerin bir ürünü olan– bir evre olarak modernite ile estetik bir kavram olarak modernite arasında, tersine çevrilemez bir kopuşun ortaya çıktığıdır. O zamandan beri, iki modernite arasındaki ilişkiler, ölçüsü azalmayan ve diğerinin yıkımını amaçlayan bir hiddet içinde karşılıklı etkileşimleri mümkün kılan, hatta teşvik eden bir düşmanlık ilişkisi şeklinde tecelli etmiştir.
>
> Bunlardan birincisi, yani burjuva modernite düşüncesi söz konusu olduğunda, onun, modern düşüncesinin tarihindeki erken evrelerin önde gelen geleneklerini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. İlerleme öğretisi, bilim ve teknolojinin yararlı imkânlarına beslenen güven, zamana dönük ilgi, ... akıl kültü, ve soyut bir hümanizmin genel çerçevesi içinde tanımlanan özgürlük idesi –bütün bunlar, modern olan için verilen savaşla çeşitli ölçülerde birleşmiş ve orta sınıf tarafından yaratılan muzaffer uygarlıktaki anahtar değerler olarak canlı tutulmuş ve yüceltilmiştir.
>
> Diğer modernite, yani avant-garde'ları varlığa getiren modernite ise, tam tersine, romantik başlangıçlarından itibaren, radikal antiburjuva tavırlara yönelir. O, orta sınıf değerler cetvelinden nefret etmekteydi ve nefretini başkaldırı, anarşizm ve apokaliptisizmden aristokratik kendini-sürgün etmeye kadar uzanan çok çeşitli yollarla dışa vurdu. Dolayısıyla, kültürel modernitey tanımlayan şey, onun pozitif

> amaç ve tutkularından ziyade, burjuva modernitesini tümden reddetmesi, tüketici negatif tutkusudur.[3]

Bu bölüm, Calinescu'nun ("modernite" ve "modernizm" terimlerinin kullanımlarının ne kadar farklı olduğunu gösteren) değerlendirmelerini biraz daha ayrıntılandırır. Her şeyden önce, modernitenin bilim, politika ve sanat alanlarına bölünmesini anımsama gereği bulunmaktadır. Daha dar tanımıyla modernizm, sanat alanıyla sınırlanmış görünebilir. "Sanat için sanat" hareketi kesinlikle bu şekilde sınırlanmıştı. Fakat edebî modernizm, her zaman böyle sınırlanmış değildir; söz gelimi, bazı edebî eserlerde politikayla estetik arasında bir bağlantı vardır ve bazı avant-garde hareketler (gerçeküstücülük, dadaizm, kübizm), modern alanların ayrılmasını reddeder.

İkinci olarak modernizmin "bilinç felsefesi", öznellik" ya da "hümanizm" diye adlandırılan şeyle kesin olarak bir ilişkisi vardır. Üçüncü olarak, Colinescu,[4] Berman[5] ve diğerlerinin de açık hâle getirdikleri gibi, Baudelaire'in ebedî olanla gelip geçici olanın bir birleşimi olarak etkili modernizm tanımı, yeni ve geçici olana dönük bir ilgiyi ebedî olana dönük bir ilgiyle birleştirdiği için, paradoksal görünür. Baudelaire, muhtemelen Nietzsche'nin varlık ve oluşun özdeş olduğu, dolayısıyla mevcut an ile ebedî olanın bir olduğu düşüncesini tekrarlar. Ama, Berman, Simmel[6] ve (Berman'ın görüşüne

---

3 Calinescu, *Five Faces of Modernity*, s. 41.

4 Calinescu, *Five Faces of Modernity*.

5 Berman, *All That is Solid*.

6 G. Simmel (1971), "The Concept and Tragedy of Culture", [G. Simmel, *On Individuality and Social Norms*, Chicago: University of Chicago Press]'de, ss. 375-95; G. Simmel (1978), *Philosophy of Money*, New York: Routled-

göre) Marx için modernizmi tanımlayan "modernite deneyim"i de aynı şekilde ikircikliidir. Sabit ve değişmez olanla gelip geçici olanın bu birleşimi Schulte-Sasse ve Calinescu'nun değerlendirmelerinin nasıl yorumlanacağı konusunda bir ipucu temin edebilir.

Modernizm, ikircikli bir deneyim ve kültür tipini meydana getirir. Bu, kısmen "modernitenin ikircikli oluşu"ndan kaynaklanmaktadır. O aynı zamanda, modern öznellik düşünceleri ikircikli olduğu ve kültürel ve edebî modernizmin, modernite karşısında iki farklı tavrı, Calinescu tarafından zikredilen başkaldırıcı, anti-burjuva tavırlarıyla diğer modernist edebiyata içsel olan modernite taraftarlığını dışa vuran tezahürleri söz konusu olduğu için, böyledir. Modern öznelliğin ikircikli doğası, tıpkı ikinci bölümde modernite karşısındaki tavırlar bağlamında yapıldığı gibi, modern kültürün modernitenin yanında ve karşısında olan boyutları üzerinde ayrıntılı olarak şu şekilde ortaya konabilir:

A. Promodernite modernizmi (örneğin, modern mimari).

B. Anti- (ya da pre-) modernite modernizmi (örneğin T. S. Eliot).

C. Modernite karşısında ikircikli bir tavır alan kültürel modernizm (örneğin, Baudelaire: Yeni olanla ebedî olanın birliği olarak modernizm).

D. Kültürel modernizm farklıdır (örneğin, Marx ve James Joyce).

---

ge; ayrıca bkz., D. Frisby (1981), *Sociological Impressionism*, London: Heineman; D. Frisby (1986), *Fragments of Modernity*, Cambridge: MIT Press; D. Frisby (1992), *Simmel and Since*, New York: Routledge; M. Kaern, B. T. Phillips & R. S. Cohen (eds.) (1990), *George Simmel and Contemporary Sociology (Boston Studies in the Philosophy of Science: Vol.119)*, özellikle ss. 39-74, 283-96, 341-56, 357-84, Boston: Reidel.

E. Postmodernist kültürel modernizm: Modernist kültür ne yüceltilmeyi ne de mahkûm edilmeyi, fakat ("refleksif") bir yeniden bağlamsallaştırılmayı gerektirir (örneğin, Umberto Eco ve Donald Bartheleme'nin postmodernist refleksif romanları).

Modern Benlik Düşünceleri

Benlikle ilgili modern görüşlerin bir tipolojisi, şu perspektifleri kapsar:

1. Rasyonel seçim modelleri (egoizm), bilim, mimari, edebiyat, ticaret, politika ve hukuk alanlarında bir postmodernite kültürünü destekler.
2. Dışavurumcu ve romantik benlik görüşü antimodernite kültürünü, başkaldırı edebiyatı ve sanatını, fakat aynı zamanda (İtalyan fütürizminde olduğu gibi) faşizmi destekler.
3. Modern benlik ikirciklidir. Bu görüşe göre, ilk iki perspektif, özne olarak aynı benlik görüşünü cisimleştirir (Hümanizm).

Postmodernistler, ilk iki perspektifi reddederler. Calinescu promodernitenin, sözünü ettiği burjuva öğretilerinin bizatihi kendilerinin belirli bir modern öznellik ve modernist kültür anlayışıyla çok yakından ilişkili olduğunu vurgulamaz. Kartezyen akılcılıktan doğan ve Aydınlanmanın bilim ve akla beslediği inancın temelinde bulunan kültürel idealler, belirli bir modern kimlik ve kişisel gelişme idesine de temel teşkil ederler. Taylor, *Sources of the Self* [Benliğin Kaynak-

ları] adlı eserinde, işte bu düşüncenin gelişiminin haritasını çıkartmıştır.[7] Blumenberg'e göre, modern benlik,[8] kendisini Tanrı'ya ya da geleneğe müracaat etmeksizin olumlar veya yaratır. Bu; bilim, mühendislik ve teknolojide olduğu kadar sanatta da yaratıcı olan, moderniteye uyan ve moderniteyi kültürel yaratıcılık açısından pozitif değere sahip olan bir şey olarak gören, Faustçu ve Prometheusçu benliktir. Arnold, Howe, Spender ve Trilling gibi kültür yazarları, zaman zaman bu kamp içine girerler.[9] Bu görüşte, modernite "yeni olan" için, sürekli yaratıcılık ve Berman açısından özgürleştirici olan modernite deneyimleri için gerekli koşulları sağlar. Bilim ve teknolojiyle modern sanat ve mimari arasındaki artan ilişkiler, akılcı, hatta yararcı bir benlik anlayışıyla promodernist olan kültürel hareketler arasındaki bağlantılara tanıklık eder. Bu, özellikle mimari için gereklidir, fakat Williams gibi yazarlar bile, bu ilgi ya da eğilimden muaf değildirler.[10] Birçok modern sanatçı, sanatı üslup yoluyla mühendislikle birleştirmeye çalışmıştır.

Bununla birlikte, bu yaratıcı benlik görüşü çoğunlukla elitist olup, zaman zaman da demokrasi ve kitlelere beslenen güvensizliği, bilim ve araçsal rasyonalite ile ilgili endişelerle

7 Taylor, *Sources of the Self*.

8 Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*.

9 D. Bell (1976), "Modernism Mummifield and Beyond Modernism, Beyond Self, [D. Bell, *The Winding Passage*, New York: Basic Books]'da; D. Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*; Howe, *The Idea of the Modern*; M. Krupnick (1986), *Lionel Trilling and the Fate of Literary Criticism*, Madison: University of Wisconsin Press; ayrıca bkz., J. Habermas (1981), "Modernity, An Incomplete Project, *New German Critique*, 7, ss. 3-14.

10 H. P. Segal (1985), *Technological Utopianism in American Culture*, Chicago: University of Chicago Press; L. Steinman (1987), *Made in America*, New Haven, CT: Yale University Press; C. Ticchi (1987), *Shifting Gears*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

birleştirir. En nihayetinde, modernite ile yaratıcı modernizm arasında, Bell'in *Cultural Contradictions of Capitalism* [Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri]'inde, Trilling[11] ve diğer soğuk savaş liberallerinin kültürel yeni-muhafazakârlığında en yüksek derecede belirgin hâle gelen bir kırılma söz konusu olur. Trilling ve Bell, modern toplumun temellerini sarsan, onun yararlarını yok eden anti-burjuva tutumlardan, Lasch'ın "narsisizm kültürü"[12] adını verdiği şeyi sorumlu tutar. Burada, promodern rasyonalistler, saldırılarını modernist kültüre yöneltirler.

Diğer bir uçta ise, benlikle ilgili, Aristoteles ve Hegel'in kendini gerçekleştirme geleneğini benimseyen, fakat onun Tanrı ve gelenekle bağını koparan Romantiklerle başlayan modernite karşıtı görüşleri buluruz. Onlar, bu benliğin, burjuva toplumu ve bilimsel modernite tarafından tehdit edildiğini düşünürler. Bundan sonra, rakip kültüre geçiş için, küçük bir adım atmak yeterlidir. Calinescu'nun modernite karşıtlığıyla özdeşleştirdiği başkaldırıcı modernizm, modernitenin hiç de daha az bir parçası değildir. Açımlanma ihtiyacı içinde olan şey, bu modernist konumlardan her ikisinin de moderniteden nasıl doğdukları ve gerçekte, nasıl olup da onun aynı ölçüde bir parçası olduklarıdır.

Taylor, kişilik bağlamında modernite taraftarı görüşe "yararcılık", modernite karşıtı görüşe "dışavurumculuk" adını

11 L. Trilling (1965), *Beyond Culture*, New York: Viking; L. Trilling (1971), *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press; ayrıca bkz., Krupnick, *Lionel Trilling and the Fate of Literary Criticism*.

12 C. Lasch (1978), *The Culture of Narcissism*, New York: Norton; C. Lasch (1984), *The Minimal Self*, New York: Norton; ayrıca bkz., F. Hearn (1985), *Freedom and Reason in Sociological Thought*, Winchester, MA: Unwin Hyman; R. Sennett (1977), *The Fall of Public Man*, New York: Knopf; R. Sennett (1980, *Authority*, New York: Knopf.

verir.[13] Ve söz konusu her iki benlik düşüncesinin de, Sartre'ın "Tanrı olma arzusu" dediği şeyi nasıl cisimleştirdiğini gösterir. Taylor'a göre, tüketim kültürüne götüren yararcı görüşte, insan ve kendini-geliştirme paradigması "faydalı olan" eylemdir. Oysa dışavurumcu görüş, genellikle hem burjuva sosyal benliğine ve hem de yararcı egoist benliğe karşı, "gerçek benliği", bir bütün olarak ahenkli hâle getirmekle veya yaratmakla ilgilenir. (Buradaki önemli bir yenilik ya da ayırım, dışavurumcu ya da romantik benlik anlayışının modern tüketim toplumunun gerçekten temelinde bulunduğu tezidir.)[14] Taylor, gerek yararcı benliğin gerekse dışavurumcu benliğin, modernizmin özü itibariyle ikircikli doğasının bir ifadesi olduğuna inanır. Söz konusu modern kimlik anlayışlarının kökleri, birtakım ortak temalarda bulunur veya onlar hümanizmin, "İnsan tanrıdır" temasının, modern öz-olumlama düşüncesinin ve Tanrı'nın ölümü anlayışının varyasyonlarıdır. Bu iki benlik, kişinin hayatına nasıl anlam verebileceğiyle ilgili bir modern tavırlar çeşitliliğini temsil eder.

Bu iki modern kimlik düşüncesi çatışıyor gibi göründüğü takdirde, onların nasıl bir araya gelebildiklerini incelememiz gerekir. Kültür alanlarıyla ilgili modern öğreti dikkate alındığında, kişi, söz gelimi ekonomik alanda yararcı modele, estetik alanda ise dışavurumcu benliğe inanabilir. Weber ve Bell, bu iki yönlü benlik görüşünün modernitede varolduğunu öne sürer.

---

13 C. Taylor (1985), "Legitimation Crisis?", [C. Taylor, *Philosophical Papers: Vol.2*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Pres]'da, ss. 248-89.

14 C. Campbell (1987), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Cambridge, MA: Blackwell.

Bu iki kola ayrılmış varoluş ve kültür tarafından yaratılan gerilim ve bölük pörçük olma, ya ortadan kalkacak ya da aşırı veya uç tepkilere yol açacaktır. Bunlardan biri, Weber'de, bazı romantiklerde[15] ve varoluşçularda olduğu gibi, estetik ya da özel alana geri çekilmedir. Dördüncü Bölümde tartışılan başka bir strateji, insanî değerleri bilim tarafından gasp edilmekten koruma teşebbüsüdür.[16] Diğer tepkiler, Weber'in yaptığı gibi, bazıları tarafından alanların, bölük pörçük olma ve yabancılaşma olarak görülen, "çoğulluğu"nu ihtiva eder. Bell, ekonomide bir sosyalist, politikada bir liberal ve kültürde bir muhafazakâr olduğunu öne sürer.[17] Habermas, modernitenin üç alanını muhafaza etmeye, ancak bir yandan da onları, bunu yapmanın aracı olarak, az ya da çok Kantçı bir tarzda (rasyonelleştirilmiş bir) estetiğin dışavurumcu işlevine başvurmak suretiyle, birbirleriyle uyumlu hâle getirmeye çalışır. Ama Bell ve Habermas, Weber'in modern öz-kimliğin bölük pörçük olmuş olduğu iddiasını çürütmez. Bu nokta üzerinde ısrarlı olup, ona daha kabul edilebilir bir görünüm kazandırmaya çalışırlar.

Modern toplumla modernist kültür arasındaki gerilimleri ortadan kaldırmada kullanılacak tek bir başarılı strateji yoksa eğer, ne yapılmalıdır? Bazı yazarlar, bu alanlardan birini modern kültürün tepe noktası veya kusursuz ifadesi hâline getirmeye çalışır: Estetizm (Simmel, Lukacs, Adorno), moralizm (Weber ve Durkheim) ya da bilimcilik (pozitivistler). Bu öneriler muhtemelen, modernizmin, modernitenin özsel bir par-

15 C. Schmitt (1986), *Political Romanticism*, Cambridge: MIT Press.

16 R. Proctor (1991), *Value Free Science?*, Cambridge, MA: Harvard Uni. Press.

17 Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*.

çası olmakla birlikte, moderniteyle nasıl çatışma içinde olmaya devam ettiğinin bir göstergesidir. Sanatla politika arasındaki ilişkiler, her durumda, postmodernistlerden de birörnek bir tepki alamaz.

Modern Benlikle İlgili Felsefî Görüşler

Modern benlik düşüncesini, kendi öznel bilinç düşüncesiyle Descartes yaratmıştı, fakat modernist benlik konusunda yararcı ve dışavurumcu görüşlerin paradigmaları, Hobbes ve Sartre'dır. Onların, modern dönemin başlangıcında ve sonunda bulunmaları, gerçekten de bir rastlantı olmayabilir. Sartre'ın, bütünüyle öznel ve kendi kendisini yaratan estetik ve dışavurumcu benlik görüşünün, Descartes'ın görüşünün ya diyalektik sonucu ya da yumuşak karnı olduğu pekâla savunulabilirdi. Ancak bu görüş, Hume'un açıkça Descartes'ın görüşünün saçmaya indirgenmesi olarak tasarlanmış benlik görüşüne benzer. Bu teori, Foucault'nun modern benlik düşüncesinin tutarsız olabileceği görüşünü destekler mahiyettedir. Her hâlükârda, Hobbes ve Descartes'ın benlik düşünceleri Sartre ve estetik modernizmdeki modernist dışavurumcu kimlik düşüncesini doğurmuştur. Her iki durumda da, öznel bilinç özneyi yaratır ya da tanımlar.

Descartes ve Bacon, modern yararcılarla rasyonel seçim teorisyenleri için benlik, doğru ve iyi olanı keşfeden ya da doğru olanı keşfeden ve iyi olanı icat eden (pozitivistler) veya doğru olanı icat eden ve iyi olanı keşfeden (Alman idealizmi) ve eylemde bulunma, yaratma ve toplumla tarihi rasyonel bir tarzda dönüştürme özgürlüğüne sahip bulunan rasyonel öznedir. Sartre ve Kierkegaard için benlik, rasyonalite ya da egoizm düşüncesi tarafından kontrol edilemez, o, ancak roman-

tizmin dışavurumcu düşünceleriyle kontrol edilmelidir. Böylelikle modern benlik ve kendini yaratma ve özgürlük düşüncesi, biri Descartes, Hobbes ve Bentham'dan çıkan rasyonalist, modernitenin yanındaki çizgi, diğeri ise romantiklerden ve Alman idealistlerinden çıkan modernite karşıtı düşünce olmak üzere, iki doğrultuda gelişir. Modernite karşıtı modernistler, genel anlamda moderniteyi tanımlayan özne olarak temel benlik kavramını değil, fakat rasyonalist-yararcı kişisel gelişim yorumunu reddederler. Onlar, modernist benlik kavramını olumsuzlar, ancak reddetmezler. Foucault, bu hususu, *The Order of Things* [Kelimeler ve Şeyler]'de[18] modern hümanizmdeki, kökleri "transandental ikili"de, yani hem empirik hem de aşkın bir kendilik, hem özne hem de nesne olarak benlik görüşünde bulunan karışıklık ve tehlikelerden söz ederek ortaya koyar. Dahası, modern benlik disipliner topluma boyun eğdirilmiş hâle gelir,[19] böylelikle hümanist benlik görüşü, modern toplumun "normalleşmesi"ne katkıda bulunur.

Habermas[20] için, "Aydınlanmanın diyalektiği" ve dolayısıyla modernitenin yanında ve karşısındaki bütün aşırı kültürel tavırların kökleri, bir iletişimsel eylem teorisi lehine devre dışı bırakılması gereken bilinç felsefesi ya da öznellikte bulunur.

Hem modern benliği hem de modernizm kültürünü tanımlayan "öznel özgürlük" düşüncesi muğlaktır. Promodernizmde, özgürlük ve akıl arasında karşılıklı bir ilişkinin olması gerekir; özgürlük kendini rasyonel bir tarzda belirleme ola-

18 M. Foucault (1973), *The Order of Things*, New York: Random House.

19 M. Foucault (1980), "Truth and Power", [M. Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Random House]'da, ss. 109-33.

20 J. Habermas, *Philosophical Discourse on Modernity*, Cambridge: MIT Press ve *Theory of Communicative Action*.

rak tanımlanır. Bununla birlikte, bu tanım ya da formül, (doğruluk ya da nesnellik ile ilgili kabullerden dolayı) verili bir durumda genellikle sadece tek bir rasyonel seçim söz konusu olduğundan, seçime pek imkân vermez. Özgürlük ve akıl, rasyonel seçim teorilerinin eleştirmenleri tarafından birbirinden gerçekten de tamamen ayrılmış hâle getirilir. Özgürlük, varoluşçulukta ve diğer Aydınlanma karşıtı hareketlerde akılla kapıştırılır.

İşte bu noktada, haklı olarak, başka hangi alternatiflerin var olduğunu sorabiliriz.

Modern Benliğe Başka Alternatifler

Modern benlik anlayışlarına bir alternatif, yapısalcılık ve postyapısalcılığın "insanın sonu", "öznenin ölümü" ya da bir burjuva ideolojisi olarak hümanizm (Althusser) temaları; kısaca, benliğin toplumsal yapılar tarafından veya toplumsal yapılarla insanî failliğin bir matrisince oluşturulduğu düşüncesi Habermas[21] tarafından ortaya konulur.

Antihümanizm, bu terimlerin hem sosyolojik hem de kültürel anlamları bakımından bir premodernist-antimodernist çizgi anlamına gelecek Heideggerci çizgi boyunca yorumlanabilir.[22] Yine de, Heidegger'in radikal tarihselciliği ve benliğin bir özne olmadığı görüşü, postmodernist düşüncelere zemin hazırlar.

Hegelci türden bir görüş de benimsenebilirdi: Kişilik ve kendini gerçekleştirme bir *Gemeinschaft*'a gerek duyar;

---

21 Giddens, *Consequences of Modernity*; ve *Modernity and Self-identity*.

22 L. Ferry & A. Renaut (1990), *Heidegger and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.

benlik toplumsaldır. İşte bu, Durkheim'ın görüşüdür. Ama sosyal determinizmin bu şeklinin, totalitaryanizm ve kolektivizmle ilgili, Popper'ın[23] da ifade edeceği türden endişeler kadar, herkesçe bilinen metodolojik problemler de dahil olmak üzere, kendine özgü problemleri vardır. Nitekim Nazi örneği ve Orwell ile Huxley, toplumu bir organizma, benliği ise organizmanın bir parçası olarak görmenin tehlikeleri konusunda bizi uyarır. Davranışçılığın, materyalizmin, bilişselciliğin çok çeşitli biçimleri ve insan doğasıyla ilgili biyolojik teoriler, modern kimlik düşüncesi üzerine çeşitlenmeler olup, benzer ilgilerle ortaya çıkarlar. Bir çıkmaz içinde olabiliriz: Modernite'ye egemen olan benlik kavramı problematik görünmektedir, ama alternatif düşünceler de, ya bu kavramın farklı biçimleridir, ya şüpheli ya da tehlikelidirler.

Benliğin Bölük Pörçük Olması

Adorno,[24] Marcuse,[25] Weber ve başta Deleuze ve Guattari[26] ile Lacan[27] olmak üzere, Freud'un bazı radikal eleştirmen-

23 K. Popper (1944), *The Open Society and Its Enemies* (2 Vols.), Princeton, NJ: Princeton University Press; ve, K. Popper (1956), *The Poverty of Historicism*, New York: Harper Collins.

24 T. Adorno (1973), *Negative Dialectics*, New York: Seabury; T. Adorno (1983), *Aesthetic Theory*, New York: Routledge; T. Adorno (1991), *The Culture Industry*, New York: Routledge; ayrıca bkz., A. Benjamin (ed.) (1990), *The Problem of Modernity*, New York: Routledge; S. Buck-Morss (1977), *The Origin of Negative Dialectics*, New York: Harvester Books; Held, *Introduction to Critical Theory*; M. Jay (1988), *Adorno*, Cambridge, MA: Harvard University Press; ve, G. Rose (1978), *The Melancoly Science*, New York: Columbia University Press.

25 H. Marcuse (1969), *An Essay On Liberation*, Boston: Beacon Press; H. Marcuse (1978), *The Aesthetic Dimension*, Boston: Beacon Press; ayrıca bkz., Held, *Introduction to Critical Theory for Discussion*.

26 G. Deleuze & F. Guattari (1977), *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press; G. Deleuze & F. Guattari (1987), *A Thousand Plateaus*,

leri, benliğin modernitede demir kafese kapatılmak cezasıyla normalleştirilmemesi veya birlikli hâle getirilmemesi gerektiğini öne sürerler. Bu görüşe göre, Freud'un biyolojik determinizmi ve onun gerçeklik ilkesine[28] intibak olarak "normal" düşüncesi, benliğin toplumsal kaynaklarını ihmal edip, Amerikan ego psikolojisini destekler görünür. Laing[29] gibi, antipsikiyatristler, bu düşünceye saldırma konusunda yukarıdaki yazarlardan pek çoğuna katılır. Laing'in bir seferinde öne sürdüğü gibi, çıldırmış, anlamsız bir dünyada normal olan, bir delidir. Bu, Deleuze ve Guattari tarafından kaleme alınmış olan *Anti-Oedipus*'un "şizo-analiz"ine[30] götürür. Modern şizofren, insanî özgürleşim modelidir ve romantik hakikî benliğe çok yaklaşır. Weber ve Frankfurt kuramcıları, bu uç konuma hiçbir zaman yaklaşmaz. Bununla birlikte, onlar, kültürel ve politik koşullarda, insanî kişilik için bir model olarak, en iyi durumda ütopik bir umut olan, bir Marksist dışavurumculuk şekli için umutlarını hep taze tutmaya devam etseler de, modernite içinde bölük pörçük olma ve yabancılaşmanın ne pahasına olursa olsun aşılması gerektiği konusunda Lacan'la uyuşurlar.

Minneapolis: Uni. of Minnesota Press; ayrıca bkz., R. Bogue (1989), *Deleuze and Guattari*, New York: Routledge.

27 J. Rachjman (1991), *Truth and Eros*, New York: Routledge; ayrıca bkz., E. Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, New York: Routledge; M. Sarup (1992), *Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*, rev. edit., Athens: University of Georgia Press; ve, M. Sarup (1992), *Jacques Lacan*, Toronto: University of Toronto Press.

28 Freud, *Civilization and its Discontents*; ve, *Future of an Illusion;* Sarup, *Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*.

29 R. D. Laing (1967), *The Politics of Experience*, New York: Pantheon.

30 Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus*.

Elitizm ve Kitle Kültürü

Modernite sanat, politika ve bilimi ayrı alanlara ayırır. Bilim ve politikayla birlikte, değer bakımından yansızlık problemi söz konusu olur. Sanat ve politikada ise, çoğu zaman özel alana geri çekilmeyi içeren "sanat için sanat hareketi", kamusal değerlerin (Weber'de olduğu gibi) özelleştirilmesi ve Mann'ın, kendini politikadan ayıran veya yüksek kültürü onun gelgitini önlemek için isteyen,[31] "politik olmayan adam" düşüncesi[32] benzeri çeşitli temalar ortaya çıkar. Politika ve sanat arasında bağ kurmak, modernist kültürün pek çok promodernite savunucusu için olduğu kadar, birçok antimodernite modernisti için de tehlikelidir.[33] Bazıları, böyle bir bağlantının, sanatçıyı burjuva toplumu içine çekeceğine inanır;[34] diğerleri bunun, politikayı estetik bir deneyim hâline dönüştürmek ve Machiavellist liderler için bir iktidar boşluğu yaratmak suretiyle, Aydınlanma projesini geçersiz hâle getirip irrasyonalizmi ya da politik romantizmi beslemesinden endişe eder. Schmitt'in görüşüne göre,[35] parlamenter demokrasi politik romantizmin bir versiyonudur. Habermas, her ne kadar Schmitt'in muhafazakâr antimodernizminin katı bir

31 T. Mann (1983), *Reflections of an Unpolitical Mann*, New York: Ungar; ayrıca bkz., P. Bergmann (1987), *Nietzsche: The Last Unpolitical German*, Bloomington: Indiana University Press.

32 M. Arnold (1971), *Culture and Anarchy*, Indianapolis: Bobbs-Merrill; L. Johnson (1979), *The Cultural Critics*, New York: Routledge.

33 Chefdor, *Modernism: Challenges and Perspectives;* C. Grana (1964), *Modernity and Its Discontents*, New York: Harper Collins; Russell, *Poets, Prophets and Revolutionaries;* J. Seigel, *Bohemian Paris*, New York: Viking; ve Timms & Collier, *Visions and Blueprints;* Williams, *Politics of Modernism.*

34 33. dipnotta kaynak gösterilenlere ek olarak bakınız: S. Gablik (1984), *Has Modernism Failed?*, New York: Thames and Hudson.

35 Schmitt, *Political Romanticism.*

eleştirmeni olsa da, Schmitt'in politik romantizm eleştirisini postmodernizm ve avant-garde'a uygular.[36] (Sekizinci bölüm, Habermas'ın postmodernistlerin antimodernistler olduklarına inandığını göstermektedir.)

Önemli bir konu da, politikayı estetize etme teşebbüsünün nasıl, Bloch, Benjamin, Brecht ve Lukacs'ta solcu mesihî ütopyacılığa olduğu kadar, İtalyan fütürizminde, Ezra Pound ve T. S. Eliot'ta, muhafazakâr, gerçekte faşist politikalara götürdüğü hususudur.[37] İkinci bölümde formüle edilen, solun ve sağın en azından Hegel'den beri modern toplum konusunda (onun cemaati yok ettiği ve yabancılaşmaya yol açtığı şeklindeki) aynı eleştiriyi yapmış olduğunu dile getiren hipotez, bu soruya bir cevap verebilir.

Frankfurt teorisyenlerini bu bağlamda tartışmak hiç de kolay değildir. Onların modernite ve modernizmle ilgili görüşlerinden bazıları, bir kısım postmodernistlerin görüşlerine yaklaşır. Örneğin, bu temalar söz konusu olduğunda, her ne kadar Habermas Frankfurt teorisyenlerinin doğrudan bir halefi olsa da, Adorno ve Lyotard arasında, Adorno ve Habermas arasında olduğundan daha büyük bir yakınlık vardır. Dahası Frankfurt Okulu'nun "kültürel Marksizmi", hiçbir şekilde bir örnek olmayan oldukça karmaşık bir öğreti olup, onu bir bütün olarak savunmak da mümkün değildir. Temel düşünce,[38] modern kitle kültürünün, yüksek kültürü ekonomik bir eşyaya –tüketim kültürüne– dönüştürdüğü ve yüksek kültürün, devrimci potansiyeli de dâhil olmak üzere, toplumda oynadığı eleştirel rolü ortadan kaldırdığıdır. (Bir Heideggerci olan

36 Habermas, *Philosophical Discourse on Modernity*.

37 Timms & Collier, *Visions and Blueprints*.

38 Held, *Introduction to Critical Theory*.

Arendt de bu görüşü paylaşır.[39] Frankfurt teorisyenlerinden pek çoğu, söz gelimi Marcuse ve Strauss, Heidegger'in öğrencileriydi. Frankfurt Okulu gerek antimodernist gerekse Marksist modernite eleştirilerinin çeşitli yönlerini bir araya getirir.) Bundan dolayı, sanat ve yüksek kültür Adorno, Benjamin ve Marcuse için, direniş, eleştiri ve devrim mevzii hâline gelir.[40]

Bazıları Frankfurt teorisyenlerini, Bell ve "kitle toplumu"nun diğer promodernist eleştirmenlerinin yaklaşık yirmi yıl sonra yaptıkları gibi,[41] kitlelere güvenmeyen kültürel elitistler olmakla suçlar. Bu itham entelektüelin, özellikle de, böyle bir şey her ne kadar 1930'larda radikal Amerikan kültür eleştirmenlerinde söz konusu olmamış olsa da,[42] Frankfurt'ta olduğu gibi, kitlelerden vazgeçildiği takdirde, modern kapitalist toplumlardaki rolüyle ilgili pek çok meseleyi gündeme getirir. Çeşitli avant-garde hareketler, özellikle de gerçeküstücülük, elitizmle kitlelerin yüceltilmesi arasındaki bu salınımdan daha da fazla sorumlu olmuş olabilir.[43] En azından Frankfurt teorisyenleri, üç alan tarafından zorla kabul et-

39 H. Arendt (1959),"Society and Culture", [N. Jacobs (ed.), *Culture for the Millions?*. Boston: Beacon Press]'da, s. 43-53

40 Held, *Introduction to Critical Theory*.

41 P. Brantlinger (1983), *Bread and Circuses*, Ithaca, NY: Cornell University Press; D. Bell (1956), "The Theory of Mass Society", *Commentary*, ss. 75-83; W. Kornhauser (1959), *The Politics of Mass Society*, New York: Free Press; ve, A. Wolfe (1981), "Sociology, Liberalism, and the Radical Right", *New Left Review,128*, ss. 3-27.

42 D. Aaron (1969), *Writers on the Left*, New York: Avon Books; E. Abrahams (1983), *The Lyrical Left*, Charlottesville: University of Virginia Press; C. Blake (1990), *Beloved Community*, Chapel Hill: University of North Carolina Press; J. Gilbert (1968), *Writers and Partisans*, Chichester, UK: Wiley; ve A. Wald (1987), *New York Intellectuals*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

43 Timms & Collier, *Visions and Blueprints*.

tirilen yapıların ötesine geçmeye çalışmış olup, politikanın, estetik ve kültürel ölçütler tarafından kendisine rehberlik edilmesi durumunda, irrasyonel olmasının gerekmediği düşüncesini öne sürerler. Bu, bütün bu teşebbüslerin başarılı olduğu anlamına gelmez. Onlar, açıkça başarılı olmadılar; nitekim, Weimar'ın ve Hitler'in Reich'ının akıldışı zihniyeti, Habermas'ın postmodernizmle ilgili temel endişesi olarak kalır.

Bu, bütün bu konuların bir karara bağlanmış olduğu anlamına gelmez. Böyle bir şey hiç söz konusu olmaz. O, Frankfurt teorisyenlerinin, modernite bağlamında, bir alanda olagelenlerin diğer alanlarla karşılıklı olarak sistematik bağlantıları olduğunu, fakat modernitenin şimdiki hâlde bütünsel bir yaşamı imkânsız kılacak kadar çürümüş olduğunu savunan bir üstanlatıları olduğunu telkin eder. Böyle bir idealle ilgili umut makûl ve gereklidir. Frankfurt kuramcılarının ideali, Marksist bir *Gemeinschaft*'tır. Ama faşizm ikliminde, herhangi bir *Gemeinschaft* bir felâket olacaktı. Adorno, işte bundan dolayı "negatif diyalektik" düşüncesini, her ne pahasına olursa olsun direnen bütünlük düşüncesini geliştirdi. Ancak, modernitenin ister yanında ister karşısında olsun, kültürel modernizm, modernitenin sınırlarından kaçamaz, bu kaçışı gerçekleştirecek alternatifler tasarlayamaz veya insanın tarihiyle ilgili, Megill[44] gibi yazarların, modernitenin iyimserlik ile kötümserlik, estetizm ile rasyonalizm vb. arasındaki desteklenip korunan diyalektiği olarak gördükleri, kabulleri sorgulayamaz. Megill'e göre, bu adımı sadece postmodernistler atar ve bir tek de Derrida tam olarak atar. Megill, modernitenin diyalektiğini aşmanın yegâne yolunun bu olduğunu söylemektedir.

---

44 Megill, *Prophets of Extremity*.

Modernizmin Sosyolojik Söylemi

İşte bu noktada, Habermas'ın modernite üzerine felsefî söyleminden tamamen ayrılmış olarak,[45] modernizmin sosyolojik söylemini mütalaa etmek yararlı olabilir. Moderniteyle modernizm arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmak, modernite düşüncesini kültür alanlarına bölünmüş bir şey olarak incelemek suretiyle mümkün olabilir. Moderniteyle ilgili modernist tavırlar, daha önceki şemalar takip edilerek, modern kültürün hâkim alanı olarak bilimi, estetiği, ahlâk ve politikayı alan ideal tiplerle tespit edilebilir:

A. Bilim
   1. Modernitenin yanında (örneğin; Durkheim).
   2. Modernite karşıtı (örneğin; Speer).
   3. İkircikli (örneğin; Freud, Marx ve Weber).

B. Estetik
   1. Modernitenin yanında (örneğin; Dewey, modern mimari).
   2. Modernite karşıtı (örneğin; Adorno, Eliot).
   3. İkircikli (örneğin; Marcuse).

C. Etik ve politika
   1. Modernitenin yanında (örneğin; liberalizm).
   2. Modernite karşıtı (örneğin; faşizm).
   3. İkircikli (örneğin; Bell).

Modernizmin sosyolojik söyleminde temel sesler Marx, Weber, Durkheim, Simmel, Freud, Frankfurt Okulu ve daha

45 Habermas, *Philosophical Discourse on Modernity*; ayrıca bkz., R. Pippin (1991), *Modernism as A Philosophical Problem*, Cambridge, MA: Blackwell.

yakın zamanlarda da Parsons, Bell, Giddens ve Habermas'tır. Foucault, Lyotard ve Baudrillard'ın konuyla ilgili yazıları, daha sonraki bölümlerde tartışılır.

Bilim

Bilimsel bakışın savunucuları bazen Durkheim gibi promodernistlerdir, bazen de Speer,[46] Heidegger ve Naziler[47] gibi tepkisel modernistlerdir. Freud, Weber ve Marx, bilim ve modernite karşısında ikircikli bir tutum sergilerler.

Estetik

Estetik alanda ikamet edenler de, koşut çizgiler boyunca bölünebilirler. Birçok "teknolojik ütopyacı", bir promodernite kültürel modernizminin savunuculuğunu yapmak amacıyla, estetikle mühendisliği bir araya getirmeye çalışır. Rorty ve Dewey, bu kampa yerleştirilebilir. Antimodernite kültürel modernizmi, Adorno'da, Benjamin'de ve Eliot ve Pound[48] gibi muhafazakârlarda bulunabilir. Simmel[49] ve Marcuse[50] ise, modern kültürle onun birey üzerindeki etkisi konusunda kararsızlık gösterir.

Etik ve Politika

Modernizmi, etik, politika ve hukuk alanlarını yüceltmek suretiyle bir kültür olarak tanımlayanlar da benzer görüşler

46 Herf, *Reactionary Modernism*.
47 Ferry & Renaut, *Heidegger and Modernity*.
48 Timms & Collier, *Visions and Blueprints*.
49 Bkz., yukarıda 6. dipnot.
50 Bkz., yukarıda 25. dipnot.

sergiler. İster Mill'deki bireyci versiyonuyla ister Durkheim'daki korporeyt liberalizmle olsun, liberalizm modernite konusunda en iyimser yaklaşımı temsil eder. Ahlâkî vicdan alanından bir çağrıdan ilham alan meslekler olarak politika, bilim ve araştırmacılık üzerine yazılarında, Weber, modernite karşısında, açıktır ki, en ikircikli olandır.[51] Giddens ise ikircikli tutumunda, Simmel tarafından daha fazla etkilenmiş olan Levine ve Baumann gibi,[52] daha iyimserdir. Bell ve diğerleri, kültürel modernizme karşı bir modernite savunmasını kullanırlar. Lasch ve Sennett gibi yazarlar ise, modernite karşısında kültürel modernizmin savunuculuğunu yaparlar.[53]

Bilim, sanat ve politika dışında, modernite karşısında kültürel modernizmin ikircikli doğasını ortaya çıkaran başka faktörler de vardır. Söz gelimi, elitizmden halk demokrasisine kadar uzanan bütün bir sürekli dizi hem promodernite modernizmini ve hem de antimodernite modernizmini destekler. Nietzsche[54] tarafından analiz edilen çileci ideal, elbette ilintili "hakikat istemi"yle birlikte, modernite konusunda, onun hem yanında, hem karşısında ve hem de ikircikli konumlara yol açar. Buna göre, Freud, Weber, Lasch, Sennett, Bell ve diğerleri, bazıları modernizm karşısında moderniteyi savunacak, diğer bazıları bunun tam tersini yapacak, başta Freud ve Weber olmak üzere, diğer bazıları da ikircikli bir tutum alacak şekilde, çileci ideali kullanırlar. Narsisizm egoizm ve dışavu-

51 D. Sayer (1990), *Capitalism and Modernity*, New York: Routledge, 1990; Weber, "Politics as A Vocation and Science as A Vocation".

52 Levine, *The Flight from Ambiguity*, Baumann, *Modernity and Ambivalance*, Giddens, *Consequences of Modernity*.

53 Hearn, *Freedom and Reason in Sociological Thought*.

54 Nietzsche, "What is the Meaning of Ascetic Ideals?"; ayrıca bkz., S. Freud'un bu makaleyle ilgili değerlendirmesi: S. Freud (1908/1965), *Minutes of Vienna Psychoanalytic Society, Vol. 2*, New York: Hogart, ss. 30-33

rumculukta, modernite ve modernizmin her iki tipinde de, liberal, tepkisel ve devrimci kültür ve politikada cisimleşebilir.

Modernizm Yararlı Bir Kavram mıdır?

Bu muğlaklıklar, Anderson'un da öne sürdüğü gibi,[55] modernizm kavramını oldukça belirsiz hâle getirip, kullanım açısından içini boşaltabilir. Bu güçlüklerin temelinde, muhtemelen iki modern kimlik görüşü –rasyonel tercih egoizmi ve romantik dışavurumculuk– bulunur, zira onlar da aynı ölçüde ikircikli ve belirsiz olabilir. İster sanatçı, ister mühendis, ister bilim adamı ya da ister karizmatik bir politik lider olsun, dahi, kahraman ya da dünya tarihinin bireyi kültü, söz konusu her iki kimlik anlayışına olduğu kadar, modernite bağlamında, kültürel modernistler tarafından benimsenen, onun yanında veya karşısındaki tutumlara da uyar. Belki de, benliğin bu iki modern versiyonu, Heidegger'in Platon'dan Nietzsche'ye ve "resim olarak dünya çağı"na (teknolojik uygarlık) Batı kültürünün öznelcilik ve nihilizm üzerine bir çeşitleme olduğunu savunduğu zaman dile getirdiği gibi, aynı paradigma üzerine çeşitlemelerdir. Herhâlde, bunda da, özellikle modern olan hiçbir şey yoktur. Nietzsche ve Benjamin'in (Thukydides ve Machiavelli'yi takip ederek) belirttikleri gibi,[56] insan yaşamında uygarlık ve barbarlık, iyi ve kötü, ilerleme ve gerileme birbirinden ayrılmazdır.

---

55 Berman'ın ss. 81-86'daki yanıtıyla birlikte, P. Anderson (1984), "Modernity and Revolution", *New Left Review*, 144, ss. 11-15; ayrıca bkz., C. Nelson & L. Grossberg (eds.) (1988), *Marxism and the Interpretation of Culture*, ss. 334-338, Champaign: University of Illinois Press; M. Berman (1990), "Why Postmodernism Still Matters", *Tikkun*, 5 yeniden basılmış [S. Lash & J. Friedman (eds.) (1991), *Modernity and Identity*, Cambridge, MA: BLackwell]'de.

56 Bu konulara dair ufuk açıcı bir tartışma için bkz., R. Eden (1984), *Political Leadership and Nihilism*, Tampa: Florida University Press.

Bu görüşün ötesine, iyi ve kötünün, ilerleme ve gerilemenin ötesine, Nietzsche'nin varsaydığı ve muhtemelen postmodernistlerin bizi yakınına getirdiği tam nihilizme geçmeye çalıştığımızda ne olur? O zaman, Nietzsche, Simmel ve Marx'ın, modernitenin ikircikliliğinin bizim "neşeli bilgeliğimiz" olduğu şeklindeki dersleri, "üzüntü ya da nostalji" olmadan kabul görebilirdi.[57] İşte burası, modernle postmodern arasındaki muhtemel bir sınır çizgisini meydana getirir.

Bu tartışma, kültürel modernizmin ve modern kültürü tanımlayan benlik anlayışlarının, moderniteyle ilgili, İkinci Bölümde görülen, aynı ikircikliliği yansıttığını akla getirebilir. "İki kültür" tezinin tam tersine, ne bilim, ne sanat, ne de etik ve politika tamamen promodernist ya da antimodernisttir. Bunun yerine, modern kültür, modern hayat alanları arasındaki ilişkiler konusunda belirsizdir.

Aynı şekilde, ne rasyonel egoizm ne de romantik dışavurumculuk modern benliğin özünü temsil eder. Onların tüketim kültürü üzerindeki birleşik etkisi, bu hususu göz önüne serer.

Kültürel modernizm ve kimlikle ilgili bu karmaşıklık ve muğlaklık, bizi, bu problem ve konuları bir tarafa bırakma yönündeki postmodernist ilginin bilgece bir tutum olduğuna inandırabilir. Bu ikircikli oluşun, antihümanizm ve "benliği yeniden konumlama"ya ilişkin postmodernist düşünceyle bağlantılı sonuçları, altıncı bölümde incelenmektedir.

---

57 D. R. Hiley (1984), "Foucault and the Analysis of Power: Political Engagement Without Liberal Hope or Comfort", *Praxis International*, *3*, ss. 192-207; D. R. Hiley (1985), "Foucault and the Question of Enlightenment", *Philosophy and Social Criticism*, 12, ss. 62-83; D. R. Hiley (1988), *Philosophy in Question*, Chicago University Press.

4

Akıl, Yöntemler ve Değerler

Postmodernizmin, irrasyonalizmden yana tavır aldığı, onu en azından güçlendirdiği ve pozitif programlar ya da eleştiri için hiçbir normu olmadığı söylenir. O yapıbozum, arkeoloji ve soykütüğü türünden çok garip yöntemlere sahipmiş gibi görünür. Onun politikası da, kabul görmüş değerlerin, yöntemlerin ve akla sadakatin söz konusu yokluğundan dolayı, sorgulanabilir durumdadır. Gerçekten de, önde gelen postmodernistler, bütün bu düşüncelere, modernitedeki daha pek çok şeyle birlikte saldırır görünürler. Bu yüzden, karakteristik modern yaklaşımların bazılarını ele alıp gözden geçirmek önem taşır.[1] Zira en azından bu tartışmalarda, sosyal bilimlerde bilginin elde edilme ve uygulama tarzlarıyla ilgili ortak kabuller öne çıkar.

---

1 A. Brecht (1959), *Political Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press; H. H. Bruun (1972), *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhagen: University of Copenhagen Press; S. Crook (1991), *Modernist Radicalism and its Aftermath*, New York: Routledge; F. Hearn (1985), *Reason and Freedom in Sociological Thought*, Winchester, MA: Unwin Hyma; Jr. D. Macrae (1976), *The Social Function of Social Science*, New Haven, CT: Yale University Pres, Proctor, *Value Free Science?*.

Akıl Kavramının Kısa Bir Tarihi

"Akıl" idesi, eski ve en azından Batı kültürünün kendisi kadar tartışmalıdır.[2] Antik dünyada, akıl zorunlulukla ve *kosmos*un iyi ve güzel olan bir *telos*u olduğu düşüncesiyle irtibatlandırılmıştı. "İnsan akıllı bir hayvandır" tanımı, akla dair söz konusu işlevselci görüşü en iyi bir biçimde ifade eder. Bu perspektiften bakıldığında, insanların ilk işlevi akıl yürütmek, entelektüel yetilerini hayata geçirmektir; rasyonel hayat, özümüzün gerçekleşmesine en uygun düşen hayat olduğu için, en iyi hayattır.

Aristoteles için, aklın üç türü vardır: Teorik, pratik ve teknik.[3] Teorik akıl, gerçekleşmeleri insan yaşamının en yüksek şeklini meydana getiren entelektüel erdemlerle irtibatlandırılır. Pratik akıl ise, fizikî dünyanın tam tersine, insanî kontrole tâbi olan moral erdemlerle –etik ve politikayla– yakından ilişkilidir. Pratik akıl, bizim amaçlarla araçları enine boyuna düşünüp, bunları birbiriyle ahenkli hâle getirmemize katkıda bulunur. Öyleyse moralite, bir tür basiret ya da öngörü olup, aynı zamanda politikanın temelini oluşturur. Pratik akıl, insanın refah ve mutluluğu olan hedefi pekin teorik bilimin bir parçası olmadığından, matematiğin dakikliğini sergileyemez.

---

2 B. Blanshard (1961), *Reason and Goodness*, Allen and Unwin; B. Blanshard, *Reason and Analysis*, Peru, IL: Open Court; R. F. Dearden, P. H. Hirst & R. S. Peters (eds.) (1972), *Reason*, New York: Routledge.

3 R. J. Bernstein (1983), *Between Relativism and Objectivism*, University of Pennsylvania Press; H. G. Gadamer (1989), *Truth and Method*, New York: Continuum; H. G. Gadamer (1981), *Reason in the Age of Science*, Cambridge: MIT Press; J. Habermas (1973), *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.

Teknik akıla gelince, o, üretim amaçlı bilgiyle ilişkilidir. Akıl, burada tamamen araçsaldır. Kişi, iyi bir marangoz olmak için, sanatın amacını apaçık bir şey olarak kabul edip bilmeli ve bu amaca en iyi şekilde götürecek tekniklere hâkim olarak, tahtayla iş yapmayı öğrenmelidir.[4]

Aristoteles için, akıl ve bilginin bu üç türü, ayrı ayrı birer pratik olup, birbirlerine hiçbir şekilde indirgenemez. Yani o, pratik aklın teknolojinin bir şekli veya uygulamalı bir bilim türü olduğuna inanmaz. En iyi hayatın, bilgiyi bizatihi kendisi için isteyen bilgenin, "saf" bilenin hayatı olduğuna inanır.

Aristoteles, demek ki, politikanın bilimsel olabileceğine inanmaz. Comte, Saint-Simon ve Aydınlanmanın diğer önemli şahsiyetleri, bu bakımdan, kendisi için erdemin teorik bilginin uygulanması olduğu Platon'a daha yakındırlar.

Yunanlılar için akıldışılık ise, şu düşüncelerle ilişkilidir: Söz gelimi, kişi, akıldışı arzulara sahip olabilir, amaçlarına pek uygun düşmeyen araçlar kullanabilir veya genel olarak insanın mutluluğuna veya kişinin kendi iyiliğine katkıda bulunmayan amaçları seçebilir. Genel olarak aşırılık ve özel olarak da hazcılık, Yunanlılar için akıldışılığın paradigmalarıdır. Dahası, akıldışı olan anlaşılamaz ve dolayısıyla, açıklanamaz olandır; o, "miktarı", neliği ortaya konamayandır.[5] Gerçekte, olumsal olan bile, bu anlamda akıldışıdır: Teorik olarak, sadece zorunlu olan açıklanabilir; gerçeklik olumsal değildir ve dolayısıyla deneyim ve görünüşler dünyası, bütü-

4 J. Habermas, "A Positivistically Bisacted Rationalism", [T. Adorno (ed.) (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*, New York: Harper Collins]'de, ss. 198-226; J. Habermas, *Theory and Practice*.

5 Plato, "Parmenides", [E. Hamilton & H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton, NJ: Princeton University Press]'de, ss. 921-56.

nüyle gerçek ya da rasyonel değildir. Nihayet, kişinin kendisi için yanlış ya da kötü olanı bilerek ve isteyerek yapması (ki Platon bunun sadece, cehaletin bir örneği olduğunu savunur) anlamında "irâde zayıflığı", pek çok antik Yunanlı için akıldışılığın başka bir biçimidir.

Modernitede Akıl: Erken Dönem

Akıl ve rasyonalite düşünceleri, Bacon, Machiavelli, Hobbes ve Descartes tarafından dönüşüme uğratılmıştır.[6] Bacon, fizikî dünyanın insanlar tarafından dönüştürülebileceğini öne sürer: Bilgi güçtür. Modern bilim çoğu zaman teorik olanı pratik olana ve pratik olanı da teknik olana indirgeyecek ve her ikisini de bilimsel bilgi ve yöntem kapsamı içine alacaktır. Bacon için bilgi, özellikle de bilim, tanımı gereği teknolojidir. Bilim, geleneksel moral-dinî düşüncelerin (Tanrı'nın yeryüzündeki tinsel krallığının) hizmetine koşulur. Böylece, bilim ütopik hâle gelir ve Platon'un filozof-kralının yerine bilim adamı-teknokratı ikâme etmeye çalışır.

Galileo ve Descartes için, akıl bize gerçekliğin (çoğu zaman *a priori*) temel mutlaklarını keşfetme imkânı veren meleke olup çıkar. Galileo'nun matematiğin doğanın dili olduğu düşüncesi, Platonculuğun bir şeklidir. Yöntem, kişi ister bir rasyonalist ister bir empirist olsun, hakikatin teminatı hâline gelir.[7] Akılcılar için rasyonalite anlaşılabilirliktir. Hobbes gibi deneyimciler içinse, rasyonalite hesaplama olup çıkar. Dahası Hobbes, insanların bencil olduklarını bildiren, insan doğasıyla ilgili bir yasa hâline gelmiş antik hazcılığı yeniden

6 T. A. Spragens (1981), *The Irony of Liberal Reason*, Chicago: University of Chicago Press.

7 Gadamer, *Reason in the Age Science*.

canlandırır. Bununla birlikte, rasyonel özçıkar, kaba hazcılıktan ayırt edilir. En nihayetinde, yararcılık, mâliyet-fayda analizi ve pazar kapitalizmi de dâhil olmak üzere, modern liberalizm bir insanî rasyonalite standardı olarak merkezî bir aşamayı temsil eder.

Değerler

"Değerler" modern bir düşüncedir. Yunanlılar, iyi yaşamla ilgili olarak işlevselci bir düşünceye sahiptiler; onlar moral erdemlerden (adalet, ölçülülük, cesaret, bilgelik) söz etmekteydiler ve Aristoteles özsel ve araçsal değerlerle, rasyonel seçim ve eylemle ilgili olarak oldukça gelişmiş bir kavrayışa sahipti. Ama genel teorik bir düşünce olarak değer, modern öznel ve nesnel nosyonlarının, hakikatin yolu olarak yöntem düşüncesinin ve olgularla yorumlar arasında, sonuçta ortaya çıkan yarığın bir ürünüdür. Modern değer düşüncesi, aynı zamanda hepsi de ayırıcı bir biçimde modern olan problemlerin bir parçasını oluşturan modern politik bireycilikle ve bireyle toplum ve basiretle ahlâk arasındaki, bireyciliğin sonucu olan, çatışmalarla yakından ilişkilidir.

Değerler tarihi, modern dönemde şöyle gelişir:[8] Nesnel bilgi ve hakikat diye bir şey varsa ve doğa matematiğin diline

8 R. Hollinger (1988), "Introductions to Parts V and VI and From Weber to Habermas", [E. D. Klemke, R. Hollinger & A. D. Kline (eds.), *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, Buffalo, NY: Prometheus]'da, ss. 319-326, ss. 377-383, ss. 416-427; ayrıca bkz., D. Lemke, W. F. Woodman & R. Hollinger (1991), *The Concept of Rationaly in Social Theory: Its Origins in Comte*, Midwest Annual Sociological Society'e sunulan bildiri, Des Monies, IA; D. Lemke, W. F. & R. Hollinger (1992), *Scholars in the Iron Cage*, Midwest Annual Sociological Society'e sunulan bildiri, Kansas City, MO.

indirgenebilirse eğer, bu takdirde, yegâne gerçeklik fizikî gerçeklik olur. (Descartes, zihinsel olanın indirgenemez gerçekliğini korumak ister, ama bu, modern bilimin hegemonyasının savunuculuğunu yapanların değil de, bu hegemonyaya karşı koyanların bir amacıdır.) Demek ki, dünyaya ilişkin nesnel bir açıklamaya nesnel kurallar, yani bir yöntem tarafından rehberlik edilmesi gerekir. Yöntemin ise, bizi nesnel hakikati keşfetmekten alıkoyan bütün öğelerden ayıklaması gerekir. Gerçeklik evrensel ve bağımsız, ve hakikat de mutlak, bağımsız ve değişmez olduğu için, en rasyonel yöntemin, bu özellikleri taşımayan bütün unsurlardan temizlenmesi zorunluluğu vardır. Değerlerin, yargıların, kanaatlerin, öznel kanaatlerin, yorumların ve duyguların göreli, değişken, bir zihin ya da özneye bağımlı olduğu yerde, akıl mutlak, bağımsız ve değişmez olduğu için, değerlerin, öznel hâl, kanaat, yorum ve duyguların ayıklanması ya da en azından askıya alınması gereği bulunmaktadır. Dahası, gerçekliğin fizikî olması nedeniyle, bu faktörlerin kendileri nesnel dünyanın bir parçası olmayıp, nesnel dünyaya bireysel tepkinin bir sonucudur. (Bizlerin, beyinlerimizin veya zihinlerimizin aynı nesnel dünyanın bir parçası olduğu aşikâr olgusu, on sekizinci yüzyıl materyalizmine kadar gözden kaçırılmış ya da konuyla ilgisiz addedilmiştir.)

Nesnel olanla öznel olan ve olgularla değerler arasındaki ayırımlar, modernitede işte böyle ortaya çıkmıştır. Değerler, bizim olgulara atfettiğimiz öznel yorumdur. Birçok modernist, değerleri olgulara indirgemeye, değerleri sadece doğal olgunun başka bir türü olarak düşünmeye çalışır. Zaman zaman etik doğalcılık diye adlandırılan bu görüş, Homans[9] tara-

9 G. Homans (1961), *The Nature of Social Science*, New York: Harcourt Brace and Company.

fından savunulan, sosyal bilimin sosyal fenomenler arasındaki doğal ilişkileri keşfettiği görüşüne götürür. Davranışçılık, yararcılık ve tarihselcilik, değerleri olgulara indirgeme yönündeki diğer teşebbüsleri meydana getirir. Bununla birlikte, bu teşebbüslerin başarısız olduğuna inananlar için, olgularla değerler, iki kutup arasındaki yarığı kapatmanın imkânsız olduğu bir düalizm meydana getirir: "Olması gereken"i "olan"-dan çıkartamayız. Değerler, hâlâ rasyonel ve nesnel olabilirler, ancak onların köklerinin bilimden ve bilimin yönteminden başka bir şeyde olması gerekir. Bu, modernitenin bilim, estetik ve ahlâk alanları arasındaki, Kant tarafından takdis edilen, modern ayırımın kaynağıdır. Değerlerin olgulara indirgenebileceğine inanan indirgemeciler için, uygulamalı bilimin bir parçası hâline gelen değerler, bilim tarafından kanıtlanabilir. Değerlere böylesi bir yaklaşım, değerleri nesnel olan "doğal olgu"nun başka bir türü hâline getirmek suretiyle, çoğunlukla statükoyu güçlendirirler.

Yöntemler

Yöntem düşüncesi, matematikle (ölçme) aynı (Grekçe) kökten gelir. Ama Descartes'a (rasyonalizm) ve Bacon'a (empirisizm) borçlu olduğumuz modern yöntem düşüncesi, yeni bir şeydir. Descartes'ın "epistemolojik dönüş"ü, Bacon'un pragmatizmi ve Kant'ın "felsefedeki Kopernik devrimi", hakikat, bilgi ve nesnelliği bağlamdan-bağımsız, algoritmik bir yöntemin sonucu olarak tanımlar.

Nesnellik, bilgi, hakikat ve yöntem böylelikle, tanım gereği iç içe geçmiş hâle gelir. Bu yörüngenin dışında kalan her ne ise, öznel ve değer yüklü olup çıkar. Rasyonel, evrensel

bir ahlâk anlayışı geliştirmiş filozoflar bile, bu dogmayla uzlaşır.

Doğalcılık ve Antidoğalcılık

Akıl-yöntemler-değerler düzeni veya yapılanması bağlamında iki ana konum ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, akıl ve yöntemin, değerleri öznel oldukları gerekçesiyle dışta bıraktığı görüşüyle, değerlerle ilgili olarak bir tür doğalcı yorum oluşturmak suretiyle, değerleri söz konusu yapılanmanın kapsamı içine sokmaya çalışan görüşten oluşur. Yararcılık, çok kayda değer bir biçimde, "iyi" ve "kötü"yü "haz" ve "acı" olarak, "doğru"yu hazzı en fazla arttıran ve "yanlış"ı da hazzı en aza indirgeyen şey olarak tanımlarlar. Kant, değerlerin rasyonel, evrensel ve mutlak olduklarına inanır. Değerler bir yöntemle, ama bilimsel yöntemden farklı bir yöntemle keşfedilir ve haklılandırılır. Kant, bu bakımdan değerler konusunda bir antidoğalcıdır. Antidoğalcılığın bu şekli, on dokuzuncu yüzyılın doğa bilimleriyle insan bilimleri arasındaki, kısmen metodolojik iddialara dayanan, ayırımına yol açmıştı. Kant bu rasyonel yöntemleri etik alanında formelleştirdi ve onları matematikteki mantıksal tutarlılık ve genelliğe göre şekillendirdi. "Formel" rasyonaliteyle "özsel" rasyonalite arasındaki modern ayırımın başlangıcı, işte budur. Weber geç on dokuzuncu yüzyıl yeni-Kantçılığından etkilenmişti.[10] Fakat

10 J. T. Bergner (1981), *The Origin of Formalism in Social Science*, Chicago: University of Chicago Press; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology;* C. G. A. Bryant (1985), *Positivism in Social Theory and Research*, New York: St. Martin's Press; G. Oakes (1988), *Weber and*

ödenecek bedel ağır bir bedeldi: Bilim ve değerlerin birbirleriyle hiçbir ilişkisi olamaz. İşte bu düşünce çizgisi, sosyal bilimlerde değerler ve yöntemler konusundaki modern tartışma ya da ihtilâfa yol açtı.

Aşağıdaki liste, akıl, yöntemler ve değerlerle ilgili ideal doğalcılık ve antidoğalcılık tiplerinin bir özetini vermektedir:

A. Doğalcılığın I. tipi: Bilim nesneldir, değerler özneldir. (Örneğin, pozitivizm).

B. Doğalcılığın II. tipi: Bilim nesneldir, değerler de nesneldir. (Örneğin, yararcılık, davranışçılık).

C. Antidoğalcılığın I. tipi: Bilim ve değerler eşit değildir, ama her ikisi de özneldir. (Örneğin, Weber).

D. Antidoğalcılığın II. tipi: Bilim ve değerler eşit değildir, ama her ikisi de ne nesnel ne de özneldir. (Örneğin, hermeneutik, Hegel, yeni-Kantçılar).

İki önemli ayırım veya karmaşıklık ortaya çıkar. Yararcılar, haz ve acıyla ilgili etik iddiaların, geçerli olmaları için empirik ölçüme ihtiyaç duyan iddialar olmalarından dolayı, nesnel olduklarına inanır. Değer yargıları anlamlı yargılar olup, bir doğruluk değerine sahiptirler. Ama davranışçılıkla pozitivizmin diğer formları,[11] değerleri, bilimsel olarak açıklanabilen, fakat hiçbir iddiada bulunmayan, dolayısıyla ya bilişsel olmayan ya da bir doğruluk değeri taşımayan kavram biçimleri (tepkiler) olarak ele alır. Bu görüşe, felsefe literatü-

Rickert, Cambridge: MIT Press; Proctor, *Value Free Science?*; S. Turner & R. Facor (1982), *Max Weber and the Dispute About Reason and Values*, New York: Routledge.

11 Proctor, *Value Free Science?*.

ründe *duyguculuk* ya da *gayrıbilişselcilik* adı verilir. Weber, değer yargılarının, sadece kişisel tercihlerin, hiçbir doğruluk değeri olmayan ifadesi olduğuna inanır. Onların yegâne haklılandırmaları, Luther'in "Ben burada duruyorum. Başkası elimden gelmez" şeklindeki sözüdür. Duyguculuğa çok benzeyen bu görüşe, çoğu zaman *kararcılık* adı verilir. Russell, değerler konusunda, duyguculukla kararcılık arasındaki ayırımları, varsa eğer, bulanıklaştıran bir görüşü savunur. Postmodernizmin bazı eleştirmenleri, özellikle de Habermas, postmodernistlerin aynı zamanda duygucular veya kararcılar olduklarına inanır. (Habermas'ın kararcılığa yönelik eleştirisi, Sekizinci Bölümde tartışılmaktadır.)

İdeal tiplerden kaynaklanan bir diğer karmaşıklık da, bazı yöntemlerle değerlerin, ya üçüncü bir kategoriye girdikleri ya da kısmen nesnel ve kısmen de öznel oldukları için, ne nesnel ne de öznel oldukları görüşüyle ilgilidir. Bu ayırımın önemli birtakım sonuçları vardır. Nesnel olan kategorisi ile öznel olan kategorisi yanında üçüncü bir kategorinin daha olması gerektiği düşüncesinin kökleri, Alman idealizminde bulunur. Buna göre, Hegel nesnelliğe de, öznelliğe de indirgenebilir olmayan, "nesnel tin" düşüncesini geliştirir. Nesnel tin sosyal olanın alanıdır, toplumsal dünyadır. Bir kültürün dili, sembolleri, pratikleri, kurumları ve değerleri, onun nesnel tinine aittir. Nesnel tin, bir toplumu meydana getiren bireylerin psikolojik hâllerine de, fiziğin yasalarına da indirgenemez. O, kayalar ve ağaçlar kadar nesnel olan, biricik bir gerçeklik türüdür. Durkheim'ın toplumsal olgularla sosyal yasaların, psikolojiye de, fiziğe de indirgenemez olduğu düşüncesi, şu hâlde Hegel'den türetilmiştir. Bu görüşe göre, değerler ne nesnel ne de özneldirler, fakat kültüreldirler. Bazı yeni-Kantçılar, örneğin (Weber'in akıl hocası olan) Rickert, kültür bilimlerinin

yöntemini doğa bilimlerinin yönteminden ayırmak için, bu kültürel değer düşüncesini kullanır.

Akıl-yöntemler-değerler düzeniyle ilgili diğer büyük ve kuşatıcı konum, nesnellik ve yöntemin, öznel oldukları için değerleri dışta bıraktığı görüşünü, bu kez söz konusu kabulün anlamını tersine çevirerek kabul etmekten oluşur. Bu görüşte, değerler, öznel oldukları için daha önemlidir. Bu, Kierkegaard'ın, Weber ve James'in görüşüdür ve Nietzsche'nin de görüşü olabilir.

Üçüncü bir görüş bilim ve değerlerin aynı ölçüde öznel olduklarını düşünen görüştür. Bu, bir anlamda, Weber'in görüşünün ve muhtemelen bazı etnometodolojistlerle fenomenolojistlerin görüşlerinin de bir parçasını oluşturur.[12]

Hegel'den türeyen ve Dilthey'le Gadamer'i[13] izleyen sembolik etkileşimciler ve hermeneutikçiler tarafından benimsenen dördüncü bir görüş, bilim ve değerlerin ne nesnel ne de öznel, fakat öznelerarası geçerli oldukları, yani doğa ve kültürle ilgili, birbirlerine her zaman ve her yerde yoğun olarak etki eden yorumların tezahürleri oldukları görüşüdür. Yeni-Kantçılar da, bu şekilde, bir tür nesnel idealizm savunucuları olarak yorumlanabilir. Alman idealistlerinden pek çoğu da, doğanın mutlak bilinci cisimleştiren kültürel değerlerle ve anlamlarla yorumlanması nedeniyle, değerlerin bilimden daha nesnel olduklarını savunan kimseler olarak okunabilir.

---

12 *A.g.e*; Spragens, *The Irony of Liberal Reason*.

13 W. Dilthey (1989), *Introduction to the Human Sciences (Sellected Works: Vol. I)* , Princeton, NJ: Princeton University Press; Gadamer, *Truth and Method*; ayrıca bkz., H. P. Rickman (ed.) (1976), *Sellected Writings*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; C. Taylor (1977), "Interpretation and the Sciences of Man", [F. B. Dallmayr ve T. A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame Press]'de, ss. 101-32.

Yöntemler ve değerlerle ilgili postmodernist görüşler, Hegel, Nietzsche, Weber, hermeneutik, fenomenoloji ve etnometodoloji tarafından etkilenir. Fakat postmodernizm, olgular ve değerler, nesnellik ve öznellik, betimleme ve yorum düalizmlerini terk ettiği ve bir yandan da, bütün iddia, yöntem ve değerleri bağlamsallaştırırken, tüm metodolojilere politik bir renk verdiği için, çok daha radikal bir biçimde inşacıdır.

Aydınlanma Yandaşı ve Karşıtı Görüşler

Sosyal bilimlerde doğalcılık ve antidoğalcılıkla ilgili tartışmalar,[14] akıl-yöntemler-değerler açısından ideal tipler listesinde şöyle özetlenebilir:

A. Aydınlanma yandaşlığının I. tipi: Bilim rasyoneldir. Ahlâk rasyonel olarak uygulanabilen bilimdir (Örneğin, yararcılık, maliyet-fayda analizi).

B. Aydınlanma yandaşlığının II. tipi: Bilim rasyoneldir. Ahlâk, matematikte olduğu gibi, tutarlılık ve kuralların evrenselliğiyle, formel anlamda rasyoneldir. (Örneğin, Kant).

C. Aydınlanma karşıtlığının I. tipi: Bilim rasyoneldir. Ahlâk tarihsel ve rasyoneldir, fakat evrensel değil, tikeldir. (Örneğin, Dilthey). Veya tikeldir, ama rasyonel değildir. (Örneğin, Nietzsche).

14 A. Rosenberg (1988), *Philosophy of Social Science*, Boulder, CO: Westview; G. H. von Wright (1971), *Explanation and Understanding*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

D. Aydınlanma karşıtlığının II. tipi: Bilim ve ahlâk hem tarihsel olarak özgül hem de aynı ölçüde, fakat farklı şekillerde rasyoneldir. (Örneğin, yeni-Kantçılık, Weber).

Bütün bilimler için tek bir yöntem ve konu olduğunu savunan doğalcılar, ya değer yargılarını bazı "doğalcı" değişkenlere indirgerler ya da onları bilimin dışında bırakırlar ve böylelikle de, Weber'in karmaşık metodolojisiyle değer bakımından yansızlık ve değer ilişkisi düşüncelerine çıkan yolu hazırlarlar. Doğa bilimleriyle "insan bilimleri"ni birbirinden ayıran antidoğalcılar ise, doğa bilimleriyle sosyal bilimlerde farklı yöntemlerin ve değerler için farklı rollerin savunuculuğunu yaparlar. Giddens'ın "çifte hermeneutiği",[15] gerek doğa bilimlerinin gerekse kültür bilimlerinin değer yüklü oldukları, fakat kültür bilimlerinin, özneleri olan insan varlıkları, fizik bilimi davranışlarının bir yorumu olan bilardo toplarından çok farklı olarak, "kendi kendilerini yorumlayan hayvanlar" oldukları için, iki misli değer yüklü oldukları görüşüdür.

Bir yeni ayırım ya da nüans nesnellik ve değerler arasındaki bağlantılarla ilgilidir. Marx ve Weber nesnelliği, ya evrensel (Marx) ya da kültürel bakımdan özgül (Weber) değerlerle ya da en azından çıkarlarla bağlantılı bir tarzda tanımlamaya çalışırlar. Bu, Weber ve Habermas tarafından oldukça farklı şekillerde kullanılmış olan bir hususdur. Onların ortak olarak vurguladıkları nokta, yöntemin çıkar gözetmemesi ve araştırmanın nesnel olması talebinin çok sıklıkla, nesnelliğin kişinin, açık fikirli olmaya karşıt olarak, önyargısız ya da zih-

15 A. Giddens (1976), *New Rules of Sociological Method*, New York: Basic Books.

ninin boş olması gerektiği görüşüne götürdüğüdür.[16] Ama zihnin boş olmaklığı, değerden bağımsızlığa bağlanamaz. Bağlanırsa eğer, o zaman pratikte değerden bağımsızlık, araştırmada da, politik bilimlerde de hiçbir zaman mümkün olamaz, zira gözetilen normatif bir amaç olmadan anlamlı hiçbir şey yapılamaz. Değerden bağımsızlık düşüncesi, işte bu olguyu gizler ve kararların bütünüyle nesnelmiş veya salt teknik meselelermiş gibi ya da amaçların bilim tarafından ispatlanabilir şeylermiş gibi görünmelerini sağlar.

Aydınlanma yandaşı olan, modernitenin savunuculuğunu yapan görüşlerle başlanacak olursa, akıl-yöntemler-değerler yapılanmasına iki yaklaşım elde edilir. Bunlardan birincisi, değerleri, onların öznel, akıldışı veya gayribilişsel oldukları temeli üzerinde, nesnellik, yöntem ve hakikatle bağdaşmaz oldukları gerekçesiyle bir bütün olarak dışlama teşebbüsüdür. İkincisi ise, değerlere rasyonel bir temel sağlama teşebbüslerinden meydana gelir. Bu sonuncusu, zaman zaman değerleri (etik değerleri olduğu kadar moral olmayan değerleri de), bir bilim ya da uygulamalı bir bilim hâline getirme şeklini alır. Doğalcılığın çeşitli şekilleri, özellikle de yararcılık, rasyonel seçim teorisi ve davranışçılık bu yoldan gider. Bu görüşe göre, bilim "amaçları" ispatlayabilir, etik de böylesi amaçları optimize etmenin en iyi vasıtasına ilişkin bir araştırma olup çıkar. Ama bunun değer bakımından tarafsız olduğu pek söylenemez. Akıl araçsal hâle geldiği, değerler bilim tarafından sözde "ispatlandıkları" ve değer yargılarıyla bu türden sonuçları optimize etme amacı güdüldüğü zaman, sonuç genellikle statükonun savunulması olur ki, bu da değerden pek bağımsız

16 Bu basit ayırım, sosyal bilimlerdeki nesnellik ve değer tartışmalarında hemen her zaman ıskalanır.

olmayan bir sonuçtur. Bunun açık bir örneği, yeniden plânlanmış kültürde, ayakta kalanların, bu kültüre sadece ayakta kalmış oldukları için "iyi" diyeceklerini savunan Skinner'ın yazısıdır.[17]

Değerlere rasyonel bir temel sağlamaya çalışan Aydınlanma taraftarı, modernitenin savunuculuğunu yapan ikinci yaklaşım, Kant'tan çıkar. Bu görüşte, rasyonel değerler düşüncesi etiği uygulamalı bir bilim olarak yorumlamayı ihtiva etmez. Bunun yerine, "rasyonel", formel bilimlerdeki rasyonalite modeline göre yorumlanır: Evrensel, tutarlı kurallar değerleri rasyonel hâle getirir. Ancak burada bilim ve değerler, en iyi durumda birbirlerini tamamlarlar, ya da değerlere ilişkin olarak başka bir formel bilim aranabilir. Bu yüzyılın başında, Weber ve yeni-Kantçıların bu yollardan her ikisini de kullanmaları, bir rastlantı değildir.[18]

Aydınlanma, modernite karşıtı konumlar, fiilen bu sonuncu görüşü benimseyebilir, ama değerleri ya kültürel değerler, ya da ister öznel olsun ister olmasın kişisel değerler olarak yorumlayabilir. Birçok Aydınlanma ve modernite karşıtı yaklaşım tarihselciliğin, rölativizmin, ideolojinin ya da bilgi sosyolojisinin şu ya da bu şekline meyleder ya da hatta değerler karşısında nihilistik yaklaşımlara yönelir.[19]

Postmodernizmin Erken Temsilleri

Belirtilmesi gereken iki husus daha var. Her şeyden önce, son yirmi yıl içinde, bilim, bilgi ve rasyonalite kavrayışlarında, değerlerle bilimi, pozitivizm ya da romantizm tarafın-

17 B. F. Skinner (1969), *Beyond Freedom and Dignity*, New York: Knopf.

18 Proctor, *Value Free Science?*.

19 *A.g.e*; ayrıca bkz., Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*.

dan etkilenen antidoğalcı görüşlerin yaptığından çok daha yakın bir temas içine sokan büyük değişmeler olmuştur. Bunun, elbette akıl, değerler ve yöntemlerle ilgili çok derin sonuçlarının olması gerekir.[20]

İkinci olarak, değer yargılarının, doğa bilimleri de dâhil olmak üzere bilimdeki rolü konusunda yazan pek çok yazar, Nietzsche'nin de *The Gay Science* [Şen Bilim] ve *Beyond Good and Evil* [İyinin ve Kötünün Ötesinde]'de açık hâle getirdiği gibi, bütün bilimlere, en azından (ahlâkî olmayan) bilişsel değerlerin karışmış olduğunu ve hakikatin kendisinin bir değere dayandığını veya bir değer olduğunu dile getiren bir mutabakata çok yaklaşır. Bilim sosyolojisinde yakın zamanlarda yapılan çalışmalar,[21] bu hususları öncelikle doğa bilimlerinde ve sonradan ima ve çıkarım yoluyla da sosyal bilimlerde tartışmanın merkezine taşır. Bütün bu gelişmeler akıl, yöntemler ve değerlerle ilgili tartışmalara eşlik eden kabul ve düalizmlerin pek çoğunu sorgulayıp şüpheli hâle getirir.

Bu iki gelişme bir araya getirildiğinde, ortaya çıkan durum, hiç kuşku yok ki, bilgi, bilim, yorum ve yöntemlerle ilgili postmodernist temalarla tam bir sınır komşuluğu durumudur. Bu konular üzerinde yükselen pek çok modernist tema, Kuhn'un fizik bilimlerine dair tarihselci yorumundan esinle-

20 L. Lauden (1977), *Progress and its Problems*, Berkeley: University of California Press; L. Lauden (ed.) (1981), *Scientific Revolutions*, New York: Oxford Uni. Press; L. Lauden (1984), *Science and Values*, Berkeley: Uni. of California Press; J. R. Brown (1984), *Scientific Rationality: The Sociological Turn*, Boston: Reidel.

21 B. Barnes (1974), *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, New York: Routledge; B. Latour (1987), *Science in Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press; M. Mulkay (1979), *Science and the Sociology of Knowledge*, Sydney, Australia: Allen and Unwin; I. Sperber (1990), *Fashions in Science*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

nen bilim, değerler ve akılla ilgili tartışmalarda önceden temsil edilir.[22] Alan ya da zemin, postmodernizm sahneye çıkmadan yaklaşık yirmi yıl kadar önce, birkaç anahtar tema için hazırlanmıştı.

Rölativizm ve Bilgi Sosyolojisi

Rölativizmin uzun bir tarihi vardır. Tarihselcilik ve ideoloji, modernitenin kapsamı içinde yer alır. Bunlardan her üçü de, modern çağda birbirleriyle çok çeşitli şekillerde karşılıklı ilişkili hâle gelmiştir. En yalın hâliyle, rölativizm H'sı büyük harfle yazılan Hakikatin, mutlak hakikatin reddedilmesidir. Rölativist, kendisini değersizleştirmeye çalışan pek çok eleştirmenin öne sürdüğünün tersine,[23] rölativizmin mutlak hakikat olduğunu söylemez. Rölativizm, Nietzsche'nin mutlak hakikatin, "en uzun süreli yalanımız"ın, Tanrı'ya inanç üzerine inşa edilmiş olduğu yönündeki görüşüne dayanır. Yapıbozumcunun "*nostalgia*"ya saldırısının kökleri, doğrudan doğruya Nietzsche'nin mutlak hakikat ile gerçekliğe ve mutlak bilgiye olan saldırısında bulunur.

Sofistlerin ve antik şüphecilerin öğretileri ve yöntemleriyle birtakım benzerlik ya da en azından temas noktaları olan modern rölativizm, Vico ve Herder, her kültür ve her bireyin insan olmanın eşsiz bir cisimleşmesi olduğu görüşünü geliştirdikleri zaman başladı.[24] Genel bir ide olarak insanlık, sade-

22 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.

23 J. Margolis (1992), *The Truth About Relativism*, Cambridge, MA: Blackwell.

24 I. Berlin (1976), *Vico and Herder*, London: Hogarth.

ce cisimleştiği, somutlaştığı sürece var olabilir; işte bu, Hegel'in, Aydınlanmaya yönelik saldırısında büyük bir rol oynayan, "somut tümel"idir. Farklı bireyler ve kültürler, çok temel birtakım benzerlikler sergileyebilir ve bir gün gelip aynı idealler üzerinde birleşme eğilimi gösterebilirler, ama o zaman bile, bu benzerlikler, tikellikleri veya kendine özgülükleri göz ardı eden soyut bir modele indirgenemez ve indirgenmemelidir. Aydınlanmanın, "insanlığın moral ve epistemolojik birliği" ideali,[25] işte tam tamına bunu yapar ve dolayısıyla somut, tikel, değişken ve tarihsel olanı ortadan kaldırır.

Postmodernizmin habercileri, işte burada görülebilir. Tikellik ve farklılığa yapılan vurgu; farklı halk ve kültürlerin, diğerlerinden ne daha iyi ne daha kötü, fakat sadece farklı oldukları iması; yargılayıcı olmayı reddetme ve refleksif bir farklılık bilinci; bunların hepsi de postmodernizmin temel temalarıdır.

Sosyal bilimlerin, sadece modern kültürel rölativizm hoşgörü ve çeşitliliği teşvik ettiği için değil, fakat sosyal bilimlerin değerden bağımsız oldukları sanıldığı için de, modern kültürel rölativizme duyulan belli bir sadakate dayanmak durumunda olacağı pekâlâ düşünülebilirdi. Kendi erken tarihiyle Avrupa kolonyalizmi arasındaki bağlantılar dikkate alındığında, antropolojinin ve Batı kültüründe sosyal Darwinizmle ırkçılığın uzun tarihi hesaba katıldığında, sosyolojinin bu duruşu benimsemesi beklenebilirdi. Ama sosyal bilimler bu ideallerin genellikle çok uzağında kalırlar.

25 M. Hollis, "The Epistemological Unity of Mankind", ve R. Horton (1979), "Reply to Hollis", [S. C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Atlantic Highlands, NJ: Humanites Press]'da, ss. 225-42; ayrıca bkz., C. Taylor (1985), "Rationality", [*Philosophy and the Human Sience (Philosophical Papers: Vol. 2)*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press]'da, ss. 134-51.

Sosyal bilimlerin, neden çoğu zaman kültürel çeşitliliği pek, kültürel göreliliği ise neredeyse hiç ciddiye almadıklarını anlamaya birkaç faktör özellikle uygun düşer. Her şeyden önce, Aydınlanmanın, insanlığın moral ve epistemolojik birliği ideali sosyal bilimlere hâkim olmuştu. Birçok postmodernist ve feminist ve doğal olarak postkolonyalist için, bu ideal etnosantrizmi, kolonyalizmi, cinsiyetçiliği, ırkçılık ve diğer cazip olmayan motifleri gizler. İkinci olarak, sosyal bilimlerin gerçekte doğa bilimleri oldukları, kültürün temelde doğal nesneler arasındaki doğal ilişkilerden ve yasalardan meydana geldiği düşüncesi, bizim evrensel bir uygarlığa yaklaşıyor olmamız gerektiği yönündeki Aydınlanma düşüncesini pekiştirme eğilimi gösterir. Bu, kişi doğalcı biriyse eğer, insanların her yerde aynı şekilde davrandıklarını, öyle ki başka kültürlerde olup bitenlerin sadece empirik yöntemler kullanılarak keşfedilebileceğini veya gözlemlenen farklılıkların önemsiz olduğunu varsaymasını olanaklı kılar. Ya da kişi kendi toplumundaki "yerlilerin" veya "sapkınların" akıldışı oldukları hipotezine müracaat edebilir.

Aydınlanmanın evrimci ilerleme, modern kapitalizm, bilimcilik ve Batı'nın teknolojik üstünlüğü düşüncesiyle birlikte, dinî öğretilerin –söz gelimi, Hıristiyanlığın yegâne hâkim din olduğu öğretisinin– de etkisi dikkate alınırsa ancak, sosyal bilimlerde kültürel rölativizmin gözlenmesinde ne kadar çok engelin rol oynadığını anlamak olanaklı hâle gelir.

Aydınlanma karşıtı gelenekler ise muhafazakâr, dinî, geleneğe bağlı, ve Aydınlanma kadar etnosantrik olma eğilimi göstermiştir. Global bir perspektiften bakıldığında, her iki düşünce okulu da hangi Batı geleneğinin, bilimin mi, yoksa dinin mi daha önemli olduğu konusunda yerel bir çatışma içinde olurlar. Birçok postkolonyalist yazarın, postmodernizmin

sadece başka bir Batılı etnosantrik bakış olduğuna inanması, bundan dolayı pek şaşırtıcı değildir.

Diğer uçta, kültürel rölativizm, çoğunlukla bu görüşe tepki olarak ortaya çıkar. Kültürel rölativizm, bazen ilkel olanın, Avrupalı olmayan kültürlere haksızlık yapabilen ve dolayısıyla Avrupamerkezciliğin başka bir şekli olan, romantik yüceltilmesini gizleyebilir. Bütün bu konular, modernite ve postmodernite ile ilgili ihtilâfların bir yansıması olmak durumundadır. Dolayısıyla, onlar altı, yedi ve sekizinci bölümlerde, postmodernizmin farklılığa yaptığı vurgu bağlamında ortaya konulmaktadırlar.

Weltanschauung Çağı

Rölativizmin on dokuzuncu yüzyıl sonunda yeniden canlandırılması, *Lebensphilosophie* (yaşama felsefesi)[26] ve *Weltanschauungphilosophie* (dünya görüşleri felsefesi) olarak bilinen hareketlerle bağlantılıydı. Bu Aydınlanma-karşıtı eğilimler, kısmen Nietzsche'nin etkisi altında, Dilthey tarafından öncülük edilen, psikolojinin bir doğa bilimi olduğu görüşünü reddetme çabasının bir parçasıydı. Dilthey, işte bu bağlamda, haklılığını gözler önüne sermek amacıyla birkaç düşünceye başvurur. Bunlardan biri, değer yüklü olan, somut, yaşanmış deneyimin anlamlı ve teleolojik olup, özgül kültürel formları cisimleştirdiği düşüncesidir. Dilthey'e göre insan davranışını betimlemeleri, tarihi, edebiyatı, biyografileri ve *Verstehen*'i veya öznel empatiyi kullanarak anlamamız gerekir.

26 W. Lepends (1988), "Between Social Science and Poetry in Germany", *Poetics Today, 9*, ss. 112-143; H. Schnadelbach (1984), *Philosophy in Germany*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Dilthey, her ne kadar Husserl ve diğerleri[27] onu aşırı bir tarihsel rölativist olarak değerlendirseler de, evrensel tarihî yasa ya da eğilimlerin keşfini dışlamaz. Dilthey'ın, Jaspers ve Mannheim'ı önceleyen dünya görüşleri öğretisi, Husserl ve diğerlerinin bu yorumunu güçlendirir. Farklı kültürlere ya da tarihinin farklı evrelerinde bir kültüre efsanevî, dinî ya da bilimsel dünya görüşleri tarafından rehberlik edilir. Ancak bu görüşlerden hiçbiri, metafiziksel olarak imtiyazlı değildir. Bu, hiçbir öğreti ya da dünya görüşünün metafiziksel olarak imtiyazlı olmadığı düşüncesi, postmodernizmin en temel tezlerinden biridir.

Her durumda veya nereden bakılırsa bakılsın, Dilthey, doğa bilimleriyle insan veya kültür bilimleri arasında keskin ya da mutlak bir ayırımın savunuculuğunu yapmak suretiyle, ünlü *Methodenstreit*'i, Rickert, Weber ve Menger tarafından değerler ve yöntemlerle[28] ilgili meşhur bir tartışma hâline getirilen ihtilâfı, başlatmış olan kişidir. Bu argümanda çok önemli bir yer taşıyan meseleler, doğa bilimleriyle kültür bilimleri arasındaki metodolojik farklılıklar, bir doğa veya kültür bilimi olarak psikolojinin statüsü, değerlerin rolü ve anlamla varlık, somut olanla da evrensel olan arasındaki yarık üzerinde odaklaşır.

Bu tartışmaların, sosyal bilimlerdeki yirminci yüzyıl gelişmelerine olağanüstü büyük bir etkisi olmuştur. O yine, "Doğa nedir?", "Tarih nedir?", "Değerler nedir?" ve "İnsan

27 Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*; E. Husserl (1981), "The Dilthey-Husserl Correspondence", [P. McCormick & F. Elliston (eds.), *Husserl: Shorter Works*, Notre Dame: University of Notre Dame Press]'de, ss. 203-10; M. Mandelbaum (1971), *History, Man and Reason*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

28 Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*; Proctor, *Value Free Science?*.

olmak nedir?" benzeri sorulara belirli veya kesin yanıtların bulunup bulunamayacağı yönünde bütünüyle gerçek sorulara yol açmıştı. Ama postmodernistler bütün bu sorulara verilecek yanıtın, "hayır" olması gerektiğini öne sürünceye kadar, hiçbir cevap verilemedi.

İdeoloji ve Nihilizm

Fransız Devriminin hemen sonrasında ortaya çıkan ideoloji kavramı, Marksizm literatürü ile Mannheim'da ve bilgi sosyolojisinde doruk noktasına ulaştıktan sonra, 1960'ların ideolojinin-sonu teziyle, üzerine daha da çok yayın yapılan bir kavram hâline geldi.[29] Konu, bilgi sosyolojisinde, klâsik programı birçok bakımdan güncelleştiren önemli gelişmeler kadar, Amerika Birleşik Devletleri ve başka yerlerdeki mevcut politik iklimin sonucu olan bir yeniden canlanma içinde oldu.[30]

İdeoloji, çoğunlukla belirli gayrımeşru ya da münferit çıkar ya da sınıflara, diğerleri pahasına hizmet eden negatif ya da eleştirel bir şey olarak karakterize edilir. Bazen o, sınıf mücadelesi ve sömürü, bilinçdışı motifler, güç istemi ya da hayata beslenen düşmanlık için bir maskedir. Marx, Nietzsche ve Freud'a "büyük maske düşürücüler", bir "şüphe hermeneutiği" ortaya koydukları teslim edilen "kuşku ustaları" denmiş olması-

29 P. Berger & T. Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality*, Garden City: NY Doubleday; T. Eaglaton (1991), *Ideology*, New York: Verso; Mannheim, *Ideology and Utopia;* R. Geuss (1981), *The Idea of a Critical Theory*, New York/Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press; P. Ricoeur (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press; J. Thompson (1991), *Ideology and Modern Culture*, Stanford, CA: Stanford University Press.

30 Yukarıda 20. ve 21. dipnotlarda atıfta bulunulan eserlere bakınız.

nın nedeni budur.[31] Diğerleri, özellikle de Durkheim ve Althusser, ideolojiyi, bir toplum için gerekli sosyal bağın bir parçası olan, hem pozitif hem de betimleyici bir şey olarak ele alır.

İdeoloji, genellikle hakikat ile karşı karşıya getirilirken, güçle irtibatlandırılır. Modernizm ile postmodernizm arasındaki temel bir ihtilâf noktası, şu hususların geçerliliğiyle ilgilidir. Aydınlanma modernitesi açısından çıkarlar, değerler ya da güçler (en azından kötü iktidar türü) tarafından kirletilmemiş veya tahrif edilmemiş bir şey olarak hakikat evrenseldir. İdeoloji, nedensel açıklamanın yerine, hakikat ve rasyonaliteden söz eden ve böylelikle de evrensel hakikat düşüncesini ortaya çıkaran açıklamaları ikâme eder. Bilgi sosyolojisi, ideoloji analizini, rölativizme ya da en azından Mannheim'ın *ilişkiselciliğ*ine götürdüğü bir noktaya kadar taşır.[32] Ama buradaki gerçek tehlike, rölativizm değil, fakat kültürün, ayrı, tarafsız, çıkar gözetmeme iddiasındaki "yasakoyucuları ve yorumcuları"[33] olarak eylemde bulunan "yüzer-gezer entelijensiya" düşüncesidir. (Sekizinci Bölüm Habermas ve postmodernistlerin, bu entelektüel görüşünü nasıl tartıştıklarını gözler önüne sermektedir.) Postmodernistler, zaman zaman Mannheim'ın onayladığı Olymposçu ayrılık, yansızlık türünden sorumlu tutulabilirler.

Mannheim'ın "total ideolojiler"[34] adını verdiği şeye ve ütopyalara ve sonra da bilgi sosyolojisine doğru hareketin,

---

31 P. Ricoeur (1979), "Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture", [P. Rabinow & W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley: University of California Press]'de, ss. 301-40.

32 Mannheim, *Ideology and Utopia*.

33 Z. Baumann (1988), *Legislators and Interpreters*, Ithaca, NY: Cornell Uni. Press.

34 D. Kettler, V. Meja & N. Stolen (1984), *Karl Mannheim* (Key Sociologists Series), New York: Metheun; Mannheim, *Ideology and Utopia*.

Aydınlanmanın nihilizmle neticelenmesi olduğu savunulabilirdi. Bu görüşte, hakikat ve akıl, değerleri rasyonel olmayan, akıldışı veya politik olarak harekete geçmiş güçlerin maskeleri hâline gelir, Aydınlanma değerleri, "gücün hak hâline gelişi"ne indirgenir. Mannheim'ın "bir yeniden inşa çağında insan ve toplum" için nihaî önerileri, bilginin, hakikatin hayata katkıda bulunduğu için, topluma yararlı olduğu düşüncesi de dâhil olmak üzere, üstanlatıların çözülmesini hazırlayan pragmatist ideolojinin sonu tezine varır. Sonuç, Lyotard'ın "bilginin ticarîleşmesi" dediği şey, geçerliliği tamamen "işlerselliğin", yani ekonomik ve teknolojik başarının bir fonksiyonu olan bir mal ya da eşya olarak bilgi düşüncesidir.[35]

Postmodernizm bilginin ticarîleşmesini destekler mi? O, her ne kadar bu açık olmasa da, ideolojinin sonu tezini ve Mannheim tarafından savunulan Olymposçu ayrı, yansız duruşu destekler görünür. O, her tür bilgi ve tüm değerlerin ideolojik olduğu, hakikatin güce indirgendiği görüşünü olumlar mı? Olumlarsa eğer, Rosen'in postmodernizmin Aydınlanma *ethos*unun nihilistik neticesi olduğunu iddia etmesi doğru mudur? Yoksa modernitenin yüzer geçer evrensel entelektüelinin tam tersine, postmodernist özgül entelektüel düşüncesi, yasakoyucu değil de yorumcu olarak entelektüele dönük vurguyla birleştiğinde, farklı bir doğrultuda mı hareket eder?

Şüphe hermeneutiği, modern nihilizme, bütün değerlerin ya anlamsız ya da savunulamaz olduğu veya (Weber'de olduğu gibi) aynı şeyi ifade edecek şekilde, muharebe hâlindeki bütün "Tanrıların ve şeytanların" aynı ölçüde savunulabilir olduğu görüşüne bağlanmış olabilir. Ancak Aydınlanma *etho-*

35 J. F. Lyotard (1984), *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

su hakikat istemini bütün bir yol boyunca, baştan sona taşımaya mecburdur. Mannheim'ın konumu, bu yolun başında bulunuyorsa eğer, o zaman Nietzsche'nin yaşamın hizmetinde olmayan bilginin unutulma ihtiyacı içinde olduğu düşüncesi, ciddî olarak ele alınıp mütalaa edilmeye değer bir düşünce olmak durumundadır. Zira hakikat istemi çileci ideale hizmet ettiği zaman, hayata hizmet etmez, fakat bilginin, hayat da dâhil olmak üzere, başka her şeyden daha önemli olduğu düşüncesine hizmet eder. Postmodernistler, her şeyin maskesini indirme çabalarında, hayata mı hizmet ederler, nihilizmi mi güçlendirirler?

Sosyal Bilimlerde Değerden Bağımsızlık

Sosyal bilimlerin değerden bağımsız veya değer bakımından yansız oldukları ve olmaları gerektiği iddiasının, uzunca bir tarihi vardır. Bu tarih sosyal bilimlerin değerden bağımsız olamayacağı veya olmaması gerektiği görüşüyle çoğunluk çok yakından ilişkilidir.

Değerden bağımsızlık tezinin kökenini ve doğasını tespit etmek için, felsefe tarihine bakmak gerekir. Söz konusu olan-olması gereken, olgu-değer ya da betimleyici-kural koyucu ayırımı, değer bakımından yansızlık tezinin pek çok versiyonunun temelinde bulunur. Hume,[36] mantığın bize bir "olan"dan bir "olması gereken"i türetme izni asla verememeye-

36 D. Hume (1975), *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby-Bigge, Editör), New York: Oxford University Press.

ceğini savunur. Başka bir deyişle, değer bildiren hiçbir tümce, mantıksal olarak sadece olgusal önermelerden türetilemez. Bu doğrudur. Ancak o neyi kanıtlar? Hume, sadece tümdengelimsel haklılandırmaların mümkün olduğunu kabul eder. Fakat iddiaları haklılandırmanın veya olumlamaları temellendirmenin başkaca yolları varsa eğer, o zaman Hume'un argümanı yalnızca, değer yargılarını salt olgusal öncüller ihtiva eden tümdengelimsel tasımlarla haklılandırma yönünde bir teşebbüsün başarısız olacağını gösterir.

Hume'un, değerden bağımsızlıkla yakından ilişkili olan başka bir argümanı daha vardır. Hume[37] için, tümevarımsal ya da empirik akılyürütme her zaman döngüsel ve dolayısıyla geçersizdir. Buna göre, tümdengelim empirik bilgimizi arttıramaz; empirik bilgi alışkanlık, psikoloji ve huy ya da insanî yaradılışa dayanır ve dolayısıyla (Hume için) rasyonel değildir.[38]

Bununla birlikte, Hume, değer yargılarının bilimsel yargılardan daha fazla (ya da daha az) akıldışı olduklarına inanmaz. Buna ek olarak, Hume değerler konusunda doğalcı bir görüşe sahiptir: Değer yargılarının kökleri duygudaşlıkla ilgili evrensel beşerî olgulardadır. O, bu görüşü, Smith gibi İngiliz ahlâkçıları ve İskoç Aydınlanmasının kimi yazarlarıyla paylaşır.[39] Bu yüzden, değer yargıları, olgusal yargılardan

37 Ayrıca bkz., D. Hume (1955), *An Inquiry Concerning Human Understanding* (C. W. Hendel, Editör), New York: Library of Liberal Arts Press.

38 Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* ve *Treatise of Human Nature*.

39 D. Hume (1975), "Introduction", [Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York: Oxford Uni. Press]'da; s. iii; Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, ss. 72-90. Hume'un, nedensel zorunluluk inancını açıklamada kullandığı indirgeyici modelin, onun nedensellik inancının kökeninin psikolojik olduğu düşüncesinin, ideoloji kavramının bir habercisi olduğu savunulabilir.

farklı olsalar da, onlardan kesinlikle daha aşağı değildirler. Gerçekten de, inançlar duygulardan türetilir ve hatta duyguların bir türüdür.

Hume, değer ilişkisi düşüncesini telaffûz eden ilk modern düşünür olarak görülebilir: Bilimsel ve başka türden bütün inançların kökleri, duyguları ve birtakım psikolojik mekanizmaları da ihtiva eden insan doğasında bulunur ve söz konusu doğa tarafından boyanır.[40] Alışkanlık kraldır; huy ve içgüdüler ise bu krala hayattaki yegâne rehberler olarak hizmet ederler.

Hume'un septik sonuçlarını çürütmek isteyen Kant, aklı, birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olmakla birlikte, bir yandan da birbirlerini tamamlayan üç alana; bilim, ahlâk ve sanat kürelerine (saf akıl, pratik akıl ve estetik yargıya) böler. Modernite, böylelikle üç kültürel alana bölünmüş olur. Weber, değer bakımından yansızlık tezini savunurken, işte bu iddiayı kullanır. Kant için, her bir alanın kendi iddialarının, meşru kullanımı ve sınırları vardır. Dahası, onlar birbirlerini tamamlarlar. Ahlâkın işe koyulduğu yer, bilimin görevinin bittiği yerdir: İkisi birbiriyle çatışmaz; olgu ve değerler farklı alanlara ait olduğundan, onların birbiriyle hiçbir ilişkileri yoktur.[41]

Kant, aynı zamanda deneyimin, her daim insan zihninin doğuştan getirilen bilişsel-yorumlayıcı ilkeleri tarafından kategorileştirilip yapılandırıldığı ve bizim için gerçekliğin her

40 Bkz., D. Hume (1957), *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (C. W. Hendel, Editör), New York: Library of Liberal Arts Press; ayrıca bkz., L. Schneider (ed.) (1967), *The Scottish Moralists* (The Heritage of Sociology Series), Chicago: University of Chicago Press.

41 I. Kant (1965), *Critique of Pure Reason* (trans. by N. K. Smith), New York: St. Martin's Press.

zaman insanî gerçeklik olduğu düşüncesini geliştirir.[42] İşte bunun, dini ve ahlâkı kurtarmak için, bilgiyi sınırlandırdığı kabul edilir, ama bunu bir bedel karşılığında yapar: Moral yargılar bilgi olmayıp, ancak pragmatik temeller üzerinde ve formel tutarlılık ölçütleriyle "kanıtlanabilir." Üstelik Kant için nesnellik, aynı sonuca işaret edecek şekilde, "mümkün deneyim ya da bilginin nesnesi" anlamına gelir: Moral yargılar bilginin nesneleri değildir; sadece bilim, bilgi (deneyimin nesnelerinin bilgisini) verir.

Kant'tan sonraki yazarlar, özellikle de bir yandan Hegel, diğer yandan pozitivistler, Kant'ın bu görüşleriyle Hume'un görüşlerini, burada ayrıntılandırılamayacak şekillerde değişime uğrattılar. Kısaca ifade edildiğinde, Hegel bilgiyi ve kategorileri tarihselleştirir. Pozitivistler ise, değer yargılarını ya öznelleştirirler ya da bilime indirgenebilir doğal olgular hâline getirirler.

Başka birkaç gelişim daha, burada kendilerinden söz edilmeyi hak eder. Bunlardan birincisi, Nietzsche'nin dünyanın, ancak estetik bir fenomen olarak anlaşılabilecek Heraklitosçu bir akış olduğu görüşüdür. Nietzsche'nin *perspektivizmi*, geleneksel nesnellik ve hakikat anlayışlarını temelden sarsar ve Weber'in, Nietzsche'nin perspektivizminin bir versiyonu olan değer ilişkisi tezine doğrudan etki yapar. Hepsi de sınırlı olan birçok perspektif vardır ve nesnellik, delile göreli açıklık metodolojik anlamında var olsa da, bu anlamda varolmadığı için, tam ya da hatta kısmî nesnel hakikat yoktur.

İkincisi ise, pozitivizme bir saldırı olarak geliştirilmiş olan, Alman *Geisteswissenschafte* ya da insan bilimleri dü-

42 *A.g.e.*, Önsöz ve Giriş.

şüncesidir. Hümanizm, romantizmden ve geç on dokuzuncu yüzyıl tarihselciliğinden etkilenmişti. Dilthey, "olgu/değer" ayırımını reddeder ve kültüre dair bilginin, hem yorumlayıcı hem de ayrılmazcasına teori yüklü olduğunu savunur. Bu görüşe göre, kültür ve hayatın bütün alanları, Hegelci bir tarzda karşılıklı ilişki içindedir. İşte bu hareket, metodolojide, Weber'in metodoloji üzerine yazılarında neticelenen bir kriz yaratmıştır.[43]

Dilthey[44] gibi yazarlar insanın bütün bilgisini ve kategorilerini tarihselleştirir ve böylelikle tarihsel rölativizmle değer bakımından rölativizmi savunur görünürler. Dilthey'ın düşünce ve eserlerinin Weber için doğrudan bir ardalan meydana getiren yeni-Kantçı hareketler üzerinde büyük bir etkisi olmuştu. Windelband, Rickert ve Güneybatı Okulu'nun diğer üyeleri[45] doğa ve tarihle, doğa bilimleri ve kültür bilimleriyle, metodolojide değerlerin rolüyle, perspektif seçimiyle ve değerle ilgili sorularla uğraşıyordu. Bütün bunlara ek olarak, ekonominin pozitif bir bilim mi yoksa tarihsel bir disiplin mi olduğu sorusu, bu gelişmelerde büyük bir rol oynadı.[46]

Rickert'in bir öğrencisi olan Weber, bütün bu ihtilâfları, insan bilimleriyle ilgili metodolojik sorular bağlamında ortaya çıkan çeşitli konumları uzlaştırmak ve doğalcı yöntemlerle antidoğalcı yöntemleri bir araya getirmek suretiyle çözmeye

43 Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*; Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*; Oakes, *Weber and Rickert*; Proctor, *Value Free Science?*.

44 Yukarıda 12. ve 27. dipnotlarda atıf yapılan eserlere bakınız.

45 R. Aaron (1964), *German Sociology*, New York: Free Press; K. C. Kohnke (1991), *The Rise of Neo-Kantianism*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*; Oakes, *Weber and Rickert*.

46 Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*.

kalkışır. Buna göre, onun ideal tipler yöntemi, Nietzsche'nin perspektivizmiyle ilgili problemlere yönelip, kişinin bir bakış açısına konumlandıktan sonra, yine de nesnel sonuçlara nasıl ulaşabileceği problemine bir çözüm getirmeye çalışır. Rickert'in tersine, Weber için, araştırmada kendilerine dayandığımız değerler, bireyin öznel olan değerleri değil, fakat kültürün değerleridir. Tarihsel ve toplumsal fenomenlerin kültürel anlamı, araştırma perspektifimizi belirler. Ona göre, olanla olması gereken, tekrarlanabilir, genel yasalar ile biricik birey arasındaki metafiziksel yarığı ancak bu şekilde aşabiliriz.[47]

Weber'in değerden bağımsızlıkla ilgili görüşleri, değerleri öznel tercihlere dönüştürmeyi ihtiva eder. Weber, Luther'in çağrı nosyonunu savunmak adına, değerleri öznelleştirir; (Kantçı) liberalizm ve hümanizm değerleri de dâhil olmak üzere, nihaî değer yargıları bir kişinin demir kafes içindeki hayat tercihlerini ifade eder. Bilim, bu bireyin özgürlüğünü sınırlayacağı ve Kant'ın bilimin tecavüzüne karşı savunduğu nihaî değer türlerini tahrip edeceği için, nihaî değer yargılarını ne kanıtlayabilir ne de çürütebilir. Araştırmacı katı bir sorumluluk ve özdenetim etiği benimsemeli ve hayatı, modern kültürün bölünmüş olduğu tarzda, varoluş alanlarına bölmelidir. Araştırma amaçları açısından değer ilişkisi teziyle uyumlu olarak, kişi, belirli değerleri, onları kesin olarak tasvip etmeden, verili olarak kabul edebilir. Ama onaylama, tasvip etmeme ve takdirle ilgili terimler olarak değer yargıları, kişiye

47 T. Burger (1976), *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, NC: Duke University Press; T. Huff (1984), *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishing; G. Oakes (Çeviren) (1986), *Heinrich Rickert, The Limits of Concept Formation in Natural Science*, New York/Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press; Oakes, *Weber and Rickert*.

özel hâle getirilmeli ve profesyonel iş alanının dışında tutulmalıdır. Dahası, değer ilişkisine rehberlik eden, kişisel değil, fakat kültürel değerlerdir. Kültürel değerler toplumsal anlamla ilgili yargıları cisimleştirdikleri için, neyin üzerinde çalışılması ve ona nasıl yaklaşılması gerektiğini belirlerler.

Weber'in görüşleri,[48] en açık bir biçimde "Science as A Vocation" ve "Politics as A Vocation"[49] adlı konferanslarda ortaya konur. Gerçekte sınırlı bir şey olarak bilim, bize sadece empirik bilgi verebilir; değer yargıları hiçbir zaman kanıtlanamaz veya çürütülemez, dolayısıyla onlar, her ne kadar bilim (Kant'ın tam tersine), modern demir kafes dünyasında özel, kişisel yargılarının ve değerlerinin sonuçlarını düşünme ihtiyacını gören sorumlu bireyler için etik açıdan anlamlı olsa da, bilim alanının dışında kalırlar.

Weber'in konumunun derin bir etkisi olmuştur; birçokları, bunlardan her ikisini de yapmaya çalışmış olsa bile, onun

---

48 M. Albrow (1991), *Max Weber's Construction of Social Theory*, New York: St. Martin's Press; R. M. Glassman & V. Murvar (eds.) (1984), *Max Weber's Political Sociology*, Wesport, CT: Greenwood; D. Kasler (1988), *Max Weber*, Chicago: University of Chicago Press; Proctor, *Value Free Science?*; A. Sadri (1992), *Max Weber's Sociology of Intellectuals*, New York: Oxford Uni. Press; Scaff, *Fleeing the Iron Cage*; R. Schroeder (1992), *Max Weber and the Sociology of Culture*, Newbury Park, CA: Sage; C. Turner (1992), *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, New York: Routledge; ayrıca bkz., D. Barnouw (1988), *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity*, Bloomington: Indiana Uni. Press; M. Gluck (1985), *George Lukacs and His Generation: 1900-1918*, Cambridge, MA: Harvard Uni. Press; W. Mommsen & J. Osterhammel (eds.) (1987), *Max Weber and His Contemporaries*, Winchester, MA: Unwin Hyman.

49 Weber, "Politics as A Vocation and Science as A Vocation"; ayrıca bkz., Eden, *Political Teadership and Nihilism*; H. Goldman (1987), *Max Weber and Thomas Mann*, Berkeley: University of California Press; H. Goldman (1992), *Politics, Death, and the Devil*, Berkeley: University of California Press; P. Lassman, H. Martins & I. Velody (eds.) (1989), *Max Weber's "Science as A Vocation"*, Winchester, MA: Unwin Hyman.

görüşünün çürütülmüş olmasından veya bu görüşe güçlü bir alternatif getirilmiş olmasından pek söz edilemez. Fakat Weber'in görüşleriyle değerler, akıl ve yöntem konusunda burada ele alınmış olan modern görüşlerin, postmodernizmin hitap ettiği dünya düzeniyle bir temas noktası var mıdır? Weber, postmodern sahneye pek uygun düşmemesi nedeniyle aşılmış olabilir. Veya Weberci motifler, Onuncu Bölümün de savunduğu üzere, postmodernist bir araştırmacılık mesleğine dönüştürülebilir.

5

Eleştirel Teoriden Postyapısalcılığa

Eleştirel teori Marx'ın hümanizmini ve onun modern toplumun bireyleri sömürdüğü ve yabancılaştırdığı düşüncesini yeniden canlandırmaya yönelik bir teşebbüstür. Bu yönüyle o, Aydınlanma projesinden türeyen beşerî ilerlemeyle, evrensel bir normlar kümesi ve ütopik bir toplum vizyonuyla ilgili bir anlatıyı somutlaştırır. Fakat eleştirel teorisyenlerin Weber'den, Nietzsche'den, Heidegger ve Freud'dan etkilenen ilk kuşağı, modernite, teknolojik akıl ve insanın özgürleşimiyle ilgili ümitler bağlamında, kötümser ve aykırı bir görüşe sahiptir. Gerçekten de onlar, Aydınlanma projesinin başının belâda olduğundan emindiler, dolayısıyla, statükoya karşı bir "büyük reddiye" ile birleşen, uzun vadeli bir ütopyaya beslenen umut dışında, onların başvurabilecekleri hiçbir şey yoktu. Sonraları Habermas, eleştirel teorinin ilk versiyonunun bu veçhelerini, onun negatif ve kötümser aşırılıklarını ortadan kaldırmak amacıyla, bir ölçüde değiştirmeye kalkıştı.[1]

1 Eleştirel kuram konusunda bkz., Held, *Introduction to Critical Theory*; Ingram, *Critical Theory and Philosophy*; M. Jay (1973), *The Dialectical Ima-*

Bu bölüm, Batı Marksizminin veya "kültürel" Marksizm'in, Nietzsche'nin, Weber'in ve romantik antikapitalistlerin[2] etkisi de dahil olmak üzere, kökenlerine; kültürel Marksizm ve Freud'a; geleneksel teoriyle eleştirel teoriye; kitle kültürü endüstrisine; *Dialectic of Enlightenment* [Aydınlanma'nın Diyalektiği]'ne; negatif diyalektiğe (Adorno) ve büyük reddiyeye; ve estetik politikaya değinmektedir.

Yapısalcılık ise, özne felsefesini ve eleştirel teoriyle hümanizmin diğer versiyonlarında merkezî bir rol oynayan insanî fail ve tarih görüşünü reddeder. Comte, Durkheim ve Mauss'un görüşlerinden doğan yapısalcılık, insan davranışı ve toplumları formel, mantıksal yapı, sistem ve ikili karşıtlık kavramları aracılığıyla analiz eder. Yapısalcılar, postyapısalcıların sorguladığı nesnellik ve belirli, kesin temsil düşüncelerine dayanır. Yapısalcılık ve postyapısalcılık, postmodernizme ulaşan zincirin önemli bir halkasını içerir.

Yapısalcılık dilbilimde Saussure'ün, psikolojide Piaget'nin, antropolojide Levi-Strauss'un ve ayrıca Althusser'in düşünce ve eserleriyle Freud ve psikanalizin Lacan'daki versiyonunu içerir.[3] Durkheim ve Mauss yapısalcılığın, her ne

---

gination, Boston: Little, Brown; Jay, *Marxism and Totality*, Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernism*.

2 Lowy, "Figures of Romantic Anti-capitalism"; Arato, "The Neo-idealist Defense of Subjectivity".

3 A. Callinicos (1985), *Is There A Future for Marxism?*, New York: St. Martin's Press; P. Caws (1988), *Structuralism*, Atlantic Highlands, NJ: Humanites Press; S. Clarke (1981), *The Foundations of Structuralism*, New York: Harvester Books; R. de George & F. de George (eds.) (1972), *The Structuralists: From Marx to Levi-Strauss*, Landover Hills, MD: Anchor Publishing; J. Ehrmann (ed.) (1970), *Structuralism*, Landover Hills, MD: Anchor Publishing; J. Fekete (ed.) (1984), *The Structural Allegory*, Minneapolis: University of Minnesota Press; A. Giddens (1987), "Structuralism, Post-Structuralism and the Production of Culture", [A.

kadar kökenleri Comte ve Spencer'a kadar geri götürülebilse de, kurucularıdır. Yapısalcılık, toplumsal fenomenleri, Durkheim ve Parsons gibi, toplumun muhafazası ve bekâsına yaptıkları katkı yoluyla açıklayabileceğimiz görüşüyle işlevselcilikle birleşir; ya da o, dillerin ve kodların formel özelliklerine, insan davranışının anahtarları olarak vurgu yapan Saussure, Levi-Strauss, Piaget ve Althusser'de olduğu gibi, daha az işlevselci bir doğrultuda ilerleyebilir. Yapısalcılık, aynı zamanda Comte, Spencer, Saint-Simon, Hegel ve Marx'a kadar geri götürülebilecek olan, toplumsal ve bireysel davranışı bir sistem, biyolojik bir organizma ve her ikisinin bir karışımı olarak açıklama teşebbüsünün doğal bir sonucudur. Gerçekten de, birçok yapısalcı, Marx ve Freud'un, özde her şeyden önce yapısalcı olduğunu savunur.[4]

Giddens & J. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Stanford, CA: Stanford University Press]'de, ss. 195-224; M. Glucksmann (1974), *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*, New York: Routledge; R. Harland (1987), *Superstructuralism*, New York: Metheun; R. Kearney (1986), *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester, UK: Manchester University Press; E. Kurzweil (ed.) (1980), *The Age of Structuralism*, New York: Columbia University Press; M. Lane (ed.) (1973), *Introduction to Structuralism*, New York: Harper Collins; J. G. Merquior (1986), *From Prague to Paris*, New York: Verso; P. Petit (1977), *The Concept of Structuralism*, Berkeley: University of California Press; D. Robey (ed.) (1977), *Structuralism*, New York: Oxford University Press; T. K. Seung (1982), *Structuralism and Hermeneutics*, New York: Columbia University Press; J. Sturrock (ed.) (1979), *Structuralism and since*, New York: Oxford University Press; J. Sturrock (1986), *Structuralism*, New York: Oxford University Press.

4 de George, *Strusturalists*.

Yapısalcılığa Karşı Eleştirel Teori

Bu bölümde tartışılan eleştirel teorisyenler, Benjamin gibi müttefiklerle birlikte, yıldızı 1930'larda ve 1940'larda parlayan Frankfurt Okulu'nun üyelerini, Adorno, Fromm, Horkheimer, Lowenthal, Marcuse ve Pollock'u kapsar.[5] Bu teorisyenler hümanizm, felsefe ve tarihi, modern toplumları anlamanın ve değiştirmenin anahtarları olarak savunurlar. Onlar, toplumsal gerçekçidirler; en azından, metodolojik bireyciliği reddederler.

Yapısalcılar ise, bilimi felsefeden kesin çizgilerle ayırmak isteyen antihümanistlerdir. Onlar en iyi durumda marjinalleşmiş bir tarih anlayışı ortaya koyarlar ve bu yüzden, yabancılaşmayla kurtuluş, ütopyayla anti-ütopya arasındaki, eleştirel teorinin erken tarihinde görülebilen, dramlardan hiçbirine onlarda rastlanmaz. Yapısalcılar, Durkheim'ın sosyal realizminden yavaş yavaş uzaklaşıp, etnometodolojiyle, dramaturjiyle ve fenomenolojiyle belli ölçüler içinde irtibatlandırılabilecek olan inşacılığın bir türüne doğru kayarlar. Onlar, toplumsal sistemlerin formel statik yönlerine ve sosyal gerçekliğin, kişi geçerli bir biçimde düşünecek ve gereği gibi eylemde bulunacaksa eğer, layıkıyla temsil edilmek durumunda olan belirli bir nesnel varoluşa sahip olduğu düşüncesine, daha az vurgu yaparlar. Fenomenolojide, etnometodolojide, dramaturjide, postyapısalcılıkta ve postmodernizmde, gerek toplumsal dünya ve gerekse birey her zaman, sürekli etkinlik gerektiren dinamik bir durum, bir oluş süreci içinde bulunur. Benlik ve toplum, bireylerin eylemleri tarafından sabit kurallar ya da normlar olmadan inşa olur.

"Benlik nedir?", "Toplum ve sosyal olan nedir?" ve "Cemaat nedir?" soruları, yapısalcılık ve sonra da postyapısalcı-

5 Held, *Introduction to Critical Theory*.

lık 1960'larda giderek daha etkili hâle geldikçe, biraz daha problematik bir görünüm kazanır. Eleştirel teori de, Habermas kültürel Marksizm ve romantik antikapitalizm gelenekleriyle ciddî bir biçimde ilgilenmeye başlayınca, yaklaşık olarak aynı zamanlarda canlandırıldı. Bir sonuç olarak, eleştirel teori ve yapısalcılık, bir yandan birbirlerine karşı daha antagonistik hâle gelirken, bir yandan da, bilinç (ya da özne) felsefesinin reddedilmesi örneğinde olduğu gibi, kimi önemli noktalarda benzerlikler gösterdiler.

Bu, giderek artan antagonizmanın bir örneği, nesnel gerçeklik ve onun belirli/kararlı temsili düşüncelerinin anlamlı olup olmadığı konusudur. İnşacılık, bunun anlamlı olduğunu reddeder, dolayısıyla her iddia, ilkece belirsiz, kuşkulu ve karar verilemez hâle gelir. Bu iki kavram postyapısalcılık ve postmodernizmde belirgin bir rol oynar, oysa Habermas gibi eleştirel teorisyenler, nesnellik ve belirli temsil düşüncelerinin gözden geçirilmiş bir versiyonunu savunurlar. Yedinci, sekizinci ve dokuzuncu bölümler, Frankfurt Okulu ile yapısalcılık arasındaki farklılıkların, özellikle hümanizm, tarih ve sosyal bilimlerde felsefenin rolüyle ilgili olarak, daha bir önem ve anlam kazandığını gösterir.

Batı Marksizmi ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Teorinin İlk Dönemi

Batı Marksizmi, çıkış noktasını Lukacs'ın *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci][6] adlı eserinden

6 G. Lukacs (1971), *History and Class Consciousness*, Cambridge: MIT Press.

alır. Lukacs, kariyerine seçkin bir romantik antikapitalist olarak başlamıştı; o, Weber, Simmel, Mannheim ve bu gelenekte yer alan diğerleri, birbirlerini karşılıklı olarak etkilediler.[7] Lukacs, o zamanlar Marksistler arasında çok revaçta olan kaba materyalizme tepki göstermekteydi. Kültürel yabancılaşma ve nesneleştirme ("şeyleştirme"), bilinç, sınıf mücadelesi, proletaryanın önemi ve devrime, yeni bir *Gemeinschaft*'a ve kapitalist topluma duyulan ihtiyaç gibi temalara vurgu yapmak suretiyle, o, Hegel ile Marx arasında oldukça güçlü bir bağ kurar. Marx'ın Lukacs'taki versiyonu, Marx'ın *1844 Paris Elyazmaları* 1930'larda gün ışığına çıkarıldığı zaman güç kazanmıştı.

Lukacs'ın kapitalizmle modern kültür arasındaki bağlantılara yaptığı vurgu, kültürel Marksizmi bütün unsurlarıyla hayata geçiren Frankfurt Okulu'na çıkan yolu hazırladı. 1930'lar Almanya'sında yazan bu düşünürler, Weber'in kötümserliğini en uç noktalara, proletarya düşüncesinden vazgeçme noktasına kadar taşıdılar. Modernitenin, merkezi bilim, araçsal akıl ve kapitalizm olan değişmez baskıcı doğası, onların çalışmalarının odak noktası hâline gelir. Onların görüşlerine göre, Aydınlanma barbarlığa, araçsal akıl Auschwitz'e ve demir kafes ise Kitab-ı Mukaddes'te geçen su aygırına benzer bir hayvana yol açmıştır. Faşizm, kapitalizmin doruk noktası olup, yabancılaşma da şeref nişanı hâline gelmiştir. Adorno'nun negatif diyalektik teorisi, modern dünya düzeninin genelleşmesini veya totalleşmesini, diyalektik bir olumsuzlama ve büyük reddiye yoluyla engellemeye çalışır. Hegelci bütün, faşist yönetim altında gerçekleşmişse eğer, her şeyin kaybedilmesi kaçınılmazdı. Yaban-

7 L. Congdon (1991), *Exile and Social Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press; Gluck, *George Lukacs and His Generation*.

cılaşma, olumsuzlama ve umut konularında yazan Adorno, Benjamin ve Marcuse 1960'larda sanatın kurtarıcı doğasını vurguladılar. Ve böylelikle de, romantizmden Nietzsche'ye kadar uzanan belli başlı konuları yeniden ele aldılar.

Eleştirel Teori ve Freud

Frankfurt Okulu teorisyenlerinden pek çoğu, Heidegger'in bir şekilde etkisi altında kalmıştır. Aynı zamanda Freud da, temelde Marcuse ve Fromm sayesinde oldukça önemli bir etki kaynağı hâline geldi. Freud'un Marksizm ile ilgili kuşkularına rağmen, Marx'la Freud'u evlendirmek için çok çeşitli girişimlerde bulunuldu.[8] Freud'un yanılsama ve baskı düşünceleri, Marx'ın yabancılaşma ve yanlış bilinç düşünceleriyle eşleştirildi. Freud'un bilgi ve gerçeklik ilkesine dayanan kurtuluş ve özgürleşim ideali, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'nın Marx'taki versiyonuna bağlandı. Freud'un "ideal-ben"le ilgili analizi, Nazilerin kitleler üzerindeki etkisini açıklamak için, Marx'ın yanlış bilinç öğretisine bağlandı. Marksist ideoloji kavramı, Freud'un üstbenin insan yaşamının ekonomisindeki rolüne ilişkin analiziyle karşılaştırıldı.

Fakat temel farklılıklar ya atlandı ya da kapatıldı. Freud, ütopyacılığı bir tarafa bırakın, kurtuluş ya da teselli düşünceleriyle irtibatlandırılmayı reddeder. (O söz gelimi, Aydınlanma'nın dogmalarından bazılarına, onun doğruluk ve dürüstlük *ethos*u adına saldırır.) Freud, kendisinin, psikanalizin,

8 Freud, *New Introductory Lectures on Psyhoanalysis* ve *Civilization and Its Discontents*.

misyonunun bir parçası olarak, radikal sosyal dönüşüme ihtiyaç duyduğu önerisine şüpheyle bakmasına neden olacak şekilde, Marksizmin bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) olduğu yerde, psikanalizin değer bakımından yansız bir bilim olduğuna inanıyordu. Freud'un çok önem verdiği, üzerinde ısrarla durduğu, Marksizm ile bağdaşmaz olan diğer temalar, insanî şiddet ve akıldışılığın biyolojik temelini; hazcılık, vicdan ve gerçeklik arasındaki, sonu hiç gelmeyen savaşı; işin kaçınılmazlığını; elitizm ve bilimsel bakışın önemine yapılan vurguyu; insanın akılsallığı ve potansiyeliyle ilgili şüpheleri; uygarlığın insan varlıklarının düşmanı ve bilimin de insanın mutluluğunun düşmanı olmasına duyulan ihtiyacı; ve (Nietzsche'den türetilmiş olan) en sağlıklı yüceltme şekli olarak sanatın ideolojik olmayan, pozitif rolünü ihtiva eder.

Lacan gibi yapısalcılar; Derrida, Lyotard ve Deleuze ve Guattari gibi postyapısalcılardan hepsi de, Marksizme birçok bakımdan eleştirel bakar ve Freud'a, Frankfurt Okulu teorisyenlerinden oldukça farklı bir biçimde tepki verip, onu kendilerine uydurmaya çalışırlar. Ama postmodernizmin en önemli temaları, Freud'un, hayatın acımasızlığı için hiçbir tesellinin olmadığı, mutluluğun bir yanılsama olduğu, bireylerin ve toplumların temel bazı bakımlardan tarihlerinin olmadığı, ütopyacılık ve kötümserliğin çocukça yanılsamalar oldukları ve anlamanın klinik ve Olymposçu bir tarzda yansız olması gerektiği ısrarıdır.

Geleneksel Teoriye Karşı Eleştirel Teori

Frankfurt'taki temel bir gelişme, Horkheimer'ın "Geleneksel ve Eleştirel Teori"[9] adlı makalesi olmuştu. Nietzsche,

9 M. Horkheimer (1972), *Critical Theory*, New York: Seabury.

Marx ve Heidegger'i belli şekillerde yansıtan Horkheimer, geleneksel kuramın kapitalizmin ve araçsal aklın hizmetinde olduğunu savunur. Platon'a kadar geri gittiği öne sürülen çıkar gözetmeyen, yansız, nesnel teori düşüncesi, modern pozitivizmde, bilimin, insanın durumunu iyileştirmesi için devlete moral bakımından yansız, nesnel bilgi vermek suretiyle, insanlığa hizmet ettiği düşüncesinde doruk noktasına ulaşır. Althusser için olduğu kadar, Horkheimer için de, empirisizm bir burjuva ideolojisidir ve geleneksel teori de, böylelikle kapitalizmin hizmetinde olan bir teoridir.

1930'ların eleştirel kuramcılarının bakış açısından, modernite araçsal akılcılık hâkim olmuştur. Bilim ve teknoloji, faşizmle neticelenen kapitalizmin hizmetindedir. Almanya'da kitleler, kitle kültürü endüstrisi ve tüketim kültürü sayesinde Hitler'in peşinden gitti; proletarya, Marksist devrim için artık bir dinleyici kitlesi oluşturmamaktaydı. Yüksek kültür ve bu kültürün eleştirel, ütopyacı rolü tamamen kaybedilmişti. En iyi durumda, *Gemeinschaft*, bir umut olma dışında, imkânsızdı. Durum böyle olduğunda, aynı zamanda kitleleri eleştirmeyi de ihtiva eden, faşist devletin genelleştirici veya totalleştirici çabalarına karşı koyma negatif diyalektiği, geçerli yegâne alternatifti. Aydınlanmanın özgürleştirme potansiyeli, en iyi durumda belirsiz bir gelecek için beklenen umuttan oluşmaktaydı. Mevcut koşullarda yapılabilecek her şey iktidara direnmek ve şimdiye uydurulamayan, hâlihazırdaki durum tarafından özümsenmesi olanaksız bilgi türleriyle değerlere işaret etmektir. Horkheimer'ın, *Eclipse of Reason* [Akıl Tutulması] ve (Adorno ile birlikte kaleme aldığı) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin[10] tema-

10 M. Horkheimer (1974), *The Eclipse of Reason*, New York: Seabury; M. Horkheimer & T. Adorno (1972), *Dialectic of the Enlightenment*, New York: Seabury.

larından pek çoğunu ortaya koyan programatik beyanatı, sonradan Habermas tarafından çok daha tam ve ayırımlı bir biçimde geliştirilir.

Eleştirel teorinin kökleri, bilginin insanın kurtuluşu ve özgürleşimi için –yalanların açığa çıkarılması, bastırmanın, hatalı bilincin, kendini aldatmanın ve sömürünün gözler önüne serilmesi için– olduğu ve dünyayı daha iyiye doğru değiştirme pratik amacına yöneldiği düşüncesinde bulunur.

Frankfurt Okulu kuramcılarının artan kötümserlik ve negativizmi, anlaşılır bir şeydir. Fakat Marcuse'un *One Dimensional Man* [Tek boyutlu İnsan][11]'ı ve estetizmle kurtuluş üzerine son yargılarını[12] kaleme aldığı sıralarda, bazı postmodernistler kültürel kötümserliği çürüttüler, atladılar veya etkisiz hâle getirdiler. Diğer postmodernistlerin ise Adorno'yla yakınlıkları vardı ve çoğu zaman onun kadar kötümser oldular. Özellikle de Foucault, Frankfurt Okulu ve Freud'un Aydınlanma *ethos*'unu bu kez kurtarıcı sesler veya vahyî tavırlar olmadan, daha da ileri götürdü.

Sekizinci Bölümde de gösterildiği gibi, Habermas ve izleyicileri, kötümserliği, tek yanlı bilim ve teknoloji eleştirisini ve Frankfurt teorisyenlerinin, modernite ve Aydınlanmanın, özgürleştirici potansiyelleriyle ilgili olarak daha ayırımlı bir tarihini geliştirme romantizmini reddettiler.

Lyotard'ın terimleriyle ifade edildiğinde, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin, Batı kültürünün yükselişi, gerilemesi ve yeniden kurtuluşuyla ilgili, Marx'a göre bir Aydınlanma tarih felsefesine, onun yoldan çıkışının Weber'den etkilenmiş bir

11 H. Marcuse (1964), *One Dimensional Man*, Boston: Beacon Press.

12 Marcuse, *An Essay On Liberation* ve *The Aesthetic Dimension*.

öyküsüne ve estetizmle karışmış bir Nietzscheci soykütüğüne dayanan, bir büyük üstanlatısı vardı. İnsanî özne ya da bilinç, tarihin odak noktası olup, bireylerin özgürleştirilmeleri ve insanlığı doğallaştırmak, doğayı da insanîleştirmek için (Marx'ın komünizm reçetesi) harekete geçirilmeleri gerekmektedir. Lyotard için, postmodernitede kuşkulu hâle gelen, işte bu tarih felsefesidir. Ama yapısalcılar, tıpkı Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilân ederken yaptığı gibi, "insanın ölümü"nü duyururken, bu nokta üzerinde ısrarlı olurlar.

Antihümanizm ve Yapısalcılık

Özne olarak insanı merkezsizleştirme teması, Durkheim'a kadar geri götürülebilir.[13] Bu görüşe göre, toplum bireysel psikolojiye indirgenebilir olmayan eşsiz bir gerçekliktir. Toplum, makro düzeyde yapısal özellikler, nedensel ilişkiler tarafından yönetilen bir sistemdir. Sosyal yasalar ve sosyal olgular nesnel olup, doğa biliminin yasaları ve tekniklerinin kullanılmasıyla keşfedilmeye yatkındırlar. Durkheim, sosyolojinin nesnel bir empirik bilim olacaksa eğer, sosyal işlevlerin toplumsal nedenlerin keşfinden bağımsız olarak (ve sonra) araştırılıp tespit edilebileceğini (ve edilmesi gerektiğini) iddia eder.

Durkheim, Parsons'ın da yaptığı gibi, organik, işlevsel ve yapısal modelleri bir araya getirip kaynaştırır. O, hümanizmin, insanî faili toplum ve tarihin odak noktası yapma yönünde metodolojik bir talimat olarak inşa edildiği yerde, antihümanizme, sistem olarak toplumun formel yönlerine

13 E. Durkheim (1975), *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press.

("sosyal morfoloji") ve her toplumsal sistemin sosyal gerçekliğin biricik bir türü olduğu düşüncesine vurgu yapar. Her birey sistem içindeki yeri tarafından oluşturulur ve bu yer tarafından belirlenir. Mauss, kendisine çıkış noktası diye Durkheim'ın din analizini, kolektif vicdanı ve organik dayanışmayı almak suretiyle, toplumun anahtarı olarak sembolik mübadele düşüncesini gündeme getirir.[14] Postmodernistlerden Baudrillard ve Derrida, Mauss'un etkisini açık seçik olarak teslim eder.[15]

Fransız Hegelci-Marksistler, Durkheim'la yapısalcılık arasında bir ara konum olarak görülebilir. Fransa'da, iki dünya savaşı arasında etkili olan bu Hegelci-Marksistler, Durkheim'a götüren Comte ve Saint-Simon mirasını olduğu kadar, Fransız geleneğinin Kartezyen mirasını da reddederler. Fransız Hegelci-Marksistler arzu, yoksunluk ve Hegel'in *Phenomenology* [Fenomenoloji]'sinde özbilinci, karşılıklılığı ve sosyal olanı tanımlayan mücadele düşüncelerine vurgu yaparlar. Arzu, özgürlük ve mücadele konularında, Sartre tarafından kendi hümanizm versiyonunda benimsenen bu vurgu, bir tarih felsefesine, belirli bir kötümserlik türüne ve Fransız cumhuriyetçiliğinin, hatta liberalizminin ideallerine ilişkin bir reddiyeye eşlik eder.[16]

---

14 *A.g.e.*, ve Durkheim, *Divison of Labor in Society*

15 M. Mauss (1967), *The Gift*, New York: Norton; ayrıca bkz., J. Derrida (1992), "Given Time: The Time of the King", *Critical Inquiry*, 18, ss. 161-87; J. Pefanis (1991), *Heterology and the Postmodern*, Durham, NC: Duke University Press.

16 J. Butler (1988), *Subjects of Desire*, New York: Columbia University Press; M. Poster (1975), *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Saussure

Fransız yapısalcılığının, postyapısalcılığının ve postmodernizminin temel bir karakteristiği olan insanın ölümü ve öznenin merkezsizleştirilmesinin politik, hatta ideolojik bir temeli vardır, ama bu akımlar teorik gündemlerini İsviçreli büyük dilbilimci Saussure'den alırlar. Saussure için dil, dildışı gerçeklikle bağlantısı keyfî ve uzlaşımsal olan formel bir sistem ya da koddur. Dil sistemindeki her terim, anlamını, bütün içindeki biricik yerinden –sistemdeki (şu hâlde ezelî-ebedî olarak hep mevcut olan ya da her zaman gündemde bulunan) bütün diğer olanaklı konumlarla farklılığından– alır. (Konuşmanın tersine) dil, sistem içindeki dönüşümleri mümkün kılan (nedensel olmayan) mekanizmalarla birlikte, bu kurallar sistemidir. Bu, öznesi olmayan Hegelci diyalektiğe veya Piaget ve Levi-Strauss örneğinde olduğu gibi, özneden yoksun Kantçılığa eşdeğer bir şeydir. Onların sistem içindeki bağlantıları kadar, sistem içindeki keyfî farklılıklar, gösterenler ve göstergeler, toplumda, dil ile dünya arasındaki "doğal" bağlantılarla hiçbir ilişkisi olmayan faktörler tarafından kullanılır, hayata geçirilir. Bu, her toplumsal gerçekliğin biricik bir sosyal tür olduğu yönündeki, realizmin bütün izlerinden temizlenmiş Durkheimcı anlayıştır.

Saussure için, istikrarlı, belirli anlamlar, sistemin göstergeleri arasındaki farklılıkların karşılıklı etkileşiminden doğar. Şu hâlde özdeşlik farklılığın, istikrar da değişmenin ürünüdür. Dil, tarihten bağımsız (eşzamanlı) olarak incelenebilir ve tarihsel ya da artzamanlı araştırmalar, bir dili zaman içindeki farklı noktaların üzerinde olan bir sistem olarak görür. Bu, yapısalcıların ve postyapısalcıların, olumladıkları için eleştirilmiş oldukları hayli zayıf bir tarih görüşüdür.

Levi-Strauss

Levi-Strauss, Saussure'ün dil sistemleriyle ilgili düşüncelerini alır ve onu mitlere, âdetlere ve bütün sosyal sistemlere uygular. Levi-Strauss için, bütün toplumsal sistemler, hayat/ölüm, erkek/dişi, sıcak/soğuk, ıslak/kuru, düz/eğri ve en temelde de doğa/kültür gibi, insan yaşamının temel ilgilerini ifade eden dikotomilerce yönetilen evrensel bir ikili kodun değiş tokuş ve birleşimlerini cisimleştirir. Bu kodların ve insanın onları ifade eden eylemlerinin, insanî özneyle veya Frankfurt teorisyenlerine ya da Fransa'daki Hegelcilere ya da Marksistlere yol gösteren ilgilere hiç başvurmadan, bilimsel olarak incelenmesi gerekir. Levi-Strauss, hiç kuşku yok ki, bir politik muhafazakârdır. "Race and History"[17] adlı makalesinde, Batılı ilerleme düşüncesini ve Batı uygarlığının insanlığın en yüksek noktası olduğu şeklindeki liberal görüşü (tıpkı Freud'un *Civilization and Its Discontents* [Uygarlık ve Hoşnutsuzları]'nda yaptığı gibi) reddeder. Levi-Strauss, Sartre'a yönelik eleştirisinde de aşikâr olduğu üzere, en azından tarihsel olanın hümanist anlamında, tarihdışı efsanenin, toplumun ve insan yaşamının önceliğini vurgular.[18]

Bununla birlikte Derrida'nın yorumu doğruysa eğer,[19] Levi-Strauss, beşerî efsanelerde ima olunan bir durum olarak, doğa ve kültürün bir olduğu, yüceltilmeye değer bir yalınlık

17 C. Levi-Strauss (1976), "Race and History", *Structural Antropology II*, Chicago: University of Chicago Press, ss. 323-63.

18 C. Levi-Strauss, "History", [de George, *Strusturalists*]'de, ss. 219-37.

19 J. Derrida '1970), "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", [R. Mackey & E. Donato (eds.), *The Language of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore: Johns Hopkins University Press]'de, ss. 247-65; R. Mackey & E. Donato, "Discussion", [*The Language of Criticism and the Sciences of Man*]'de, s. 265.

hâlini özleyen, Rousseaucu bir romantiktir. Gerçekten de, Levi-Strauss "vahşi" ya da "ilkel" zihniyet kavramını ve onunla birlikte, kültürel antropolojiye on dokuzuncu yüzyıl kolonyalizmi sırasındaki başlangıcından itibaren eşlik eden etnosantrizmi yıkar. Modern zihniyet ya da akıl mantıksal, rasyonel kapasiteleri veya karmaşıklığı bakımından, ilkel akıldan hiç farklı değildir. Levi-Strauss için, ilkel ve modern toplumlar, inanç sistemleri ve dünya görüşleri, sadece birbirlerinin varyasyonları, aynı evrensel ikili kodun farklı değiş-tokuş ve birleşimleridir.

Bu görüş postkolonyalizm, etnografya ve kültür araştırmalarında, yakın zamanlarda yapılmış kimi postmodernist çalışmalarda, birtakım radikal iddialar geliştirmek amacıyla kullanılmıştır. O Foucault'nun benliğe alâka etiğini, modern disipliner toplumun uzun benlik teknolojilerinden sakınmaya çalışan bir yaşam biçimini olduğu kadar, Lacan'la Deleuze ve Guattari'nin, Oedipus öncesi arzu ve oyunun pozitif yönlerine yaptıkları vurguyu da tamamlar. Radikal kültür antropologları tarafından, yakın zamanlarda, devletsiz toplum benzeri düşünceler üzerine gerçekleştirilen çalışmalar nostaljik olabilir, fakat en azından modern kültür araştırmalarında ilkel düşüncesine çoğu zaman eşlik eden aşikâr etnosantrizm ve ırkçılıktan uzaklaşırlar. Bütün bu yazarlar, söz konusu bakış açısında, Levi-Strauss'a çok şey borçludurlar.

Batı'nın, Batılı olmayan kültürlere karşı tavırları, uçlar arasında gidip gelir. Batılı olmayan kültürlerin üyeleri, ya Batı Aydınlanması'na ihtiyaç duyan barbarlar ya da Batı'ya, nasıl doğaya daha yakın ve böylelikle de daha mutlu yaşanacağını öğretebilecek soylu vahşiler olarak görülür. Her iki görüş de, aynı ölçüde yanlış ve aynı ölçüde etnosantriktir. Karşı karşıya olduğumuz görev, başkalarının, onları elimizden gel-

diği ölçüde iyi anlayabilmemiz için, kendileri adına konuşmalarını temin etmektir. Ama yargılayıcı olmamız veya kendimizi sorumlu veya üstün hissetmemiz, bütün bir iletişimi engelleyecektir. Aynı şekilde Batılı olmayanlar da Batı'ya karşı anlaşılır bir kızgınlık içinde olsalar bile, onların sorumluluk ve suç üzerine yaptıkları vurgu da, giderek artan ölçülerde küreselleşen bir dünyada ihtiyaç duyulan anlama türünü hiçbir şekilde temin etmeyecektir.

Bu, Batı toplumlarında kadınlar, farklı renkten insanlar ve marjinal gruplar için de geçerlidir. Kültürel savaşları meydana getiren karşılıklı düşmanlıklar, politik doğruluk ve dürüstlükle, konuşma özgürlüğüyle ve çokkültürcülükle ilgili tartışmalar, ancak çağrı adı bir kenara bırakılabildiği ve farklı sesler arasında hakikî iletişim vuku bulduğu zaman, hafifletilebilir, hatta etkisiz hâle getirilebilir. Nietzsche'nin, hıncın insan varlıklarını "hasta hayvanlar" hâline getirdiği düşüncesini savunma yönündeki postmodernist girişimler postkolonyalist, Afrikalı Amerikan, radikal feminist ve Latin Amerikalı literatür bağlamlarında özellikle dikkate değer olmak durumundadır.

Dahası, "bir devleti olmayan toplumlar" ya da insanların Oedipus sonrası gelişmenin kısıtlamalarına veya modern benlik teknolojilerine tâbi olmadıkları toplumlar bulunduğu veya bulunmuş olduğu düşünceleri, bize şeylerin bazı bakımlardan farklı olmuş olduklarını ve yeniden değişebileceklerini öğrettiği ölçüde yararlıdır. Kaybedilmiş masûmiyete duyulan ihtiyaç, nostalji veya farklı renkten insanları ve kadınları romantikleştirme, modernitenin lehinde ve aleyhindeki sonu gelmez tartışmaların bataklığından çıkabilmemize engel olur. Postmodernistler, bu tartışmaları aşıp, günümüz dünyasının sınırları ve imkânlarına yargılayıcı olmayan, refleksif bir değer biçme ihtiyacı duyarlar.

Kültürel antropolojideki gelişmeler ve ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet üzerine feminist araştırmalar da, değerli ve yararlı sonuçlar vaat etmektedir. Başkalarının konuşmasına olanak sağlamak üzere, etnografik teknikleri ve karşılıklı görüşmeyi kullanma teşebbüsleri çok değerlidir. Başkalarının daha çok farkında olacak şekilde, teknoloji transfer projelerini işin içine katmanın katkısı olacaktır. Asya ve Afrika'nın tıbbî ve psikolojik pratiklerinin hem faydalı ve hem de deneyimde rasyonel olarak temellenmiş olduklarının teslim edilmesi, doğru yönde atılmış başka bir adımdır. İlerlemenin devam edip etmeyeceği, insanların, diyalog ya da karşılıklı konuşmada bütün insanların seslerine meşru bir yer vermenin yollarını aramada kabileciliğin aşırılıklarından sakınma yönündeki gönüllülüklerine bağlı olabilir. Postmodernizm, bize, Levi-Strauss'un ve Frankfurt teorisyenlerinin nostaljilerini reddedip, bunun yerine bütün kültürlerin bazı ortak öğelerin cisimleşmeleri veya tezahürleri oldukları düşüncesine sarılmayı öğrettiği takdirde, özdeşlik ve farklılıkları, bir toplum ya da dünya görüşünü imtiyazlı kılmadan, dengeleyebiliriz. Bunu söylemek yapmaktan daha kolaydır, ama postmodern dünya koşullarına başka hangi amaç daha uygun düşer ki?

Althusser

Politik olarak gerek Levi-Strauss'tan, gerekse de Saussure'den daha radikal olan Althusser, antihümanizmin mantığını daha da ileriye götürür. Althusser, Marx'ın tarihsel materyalizmini yeniden canlandırmaya çalışırken, erken Marx'ın, *1844 Paris Elyazmaları*'nın Marx'ıyla, Batı Marksizminin temeli olan Marx'ın, gerçek Marx olmadığını savunur. Marx'ın ilk dönemdeki hümanizmi ve felsefeye yaptığı vurgu, empiri-

sizm olarak, aynı burjuva ideolojisinin bir parçasıdır. Foucault'nun hocası olan[20] ve Kuhn'u önceleyen Bachelard'ın izinden giderek, Althusser Marx'ın ilk dönemiyle *Grundrisse* ve *Das Capital*'in Marx'ı arasında "epistemolojik bir kopuş" ya da kırılma –Kuhn'un terimleriyle[21] ifade edilecek olursa, bir paradigma değişmesi– olduğunu öne sürer. Sadece Marx'ın son dönemi, bize bir bilim verir; geri kalan her şey ideolojidir.

Althusser, tarihsel materyalizmine yeni ayırımlar ve anlamlar yükler. Freud'u takip ederek, üstbelirlenim düşüncesini, altyapı ve üstyapı arasındaki, ve çeşitli kültürel, ekonomik ve teorik pratikler arasındaki ilişkileri açıklamada, bir olayın çok sayıda (bağımsız) nedeni olabileceği iddiasını geliştirir.[22] Althusser'e göre, tarihsel materyalizm, teorik pratikler, yani ideoloji ve bilim de dahil olmak üzere çok sayıda uygulamayı içine alır. Marksizm, deneyim burjuva ideolojisiyle yüklü olduğu için, deneyimden bağımsız bir biçimde gelişen diyalektik materyalizm olarak kurulmuştur. Toplumun her karesi ya da alanı, hem her şeyi sadece "en son durum"da açıklayan altyapıdan ve hem de diğer alanların her birinden göreli olarak özerk hâle gelir. Şu hâlde, altyapı ile üstyapı ve değer arasında birçok çelişki ortaya çıkacaktır ve devrimci değişmenin mümkün olabilmesi için de, çıkması gerekir.

---

20 G. Gutting (1989), *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, New York/Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press; D. Lecourt (1975), *Marxism and Epistemology*, New York: New Left Books; M. Tiles (1984), *Bachelard, Science and Objectivity*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

21 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second edition, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

22 T. Benthon (1984), *The Rise and the Fall of Structural Marksism*, New York: St. Martin's.

Althusser için, bütün ideolojiler kötü ya da olumsuz ya da hatta normatif değildir. O, burada açıktır ki Marx'ı değil, Durkheim'ı izler.[23] O, aynı zamanda, nedenler etkiledikleri yapılara içselleştikleri ve gerçekte bu yapıların bir parçası hâline geldikleri için, karanlık olan bir yapısal nedensellik anlayışı geliştirir.[24] Durkheimci ideoloji ve felsefe gibi, bazı ideolojileri eleştirme hakkını, açıkça saklı tutar. O, eleştirel teoriden can alıcı başka bir farklılık olarak, özellikle Hegel'e karşıdır.[25] Dahası Althusser, çeşitli "ideolojik devlet aygıtları"nı eleştirir ve sadece Marksizmin, toplumsal gerçekliğin doğru bir bilimi olabileceğini iddia eder.

Althusser'in yapısal Marksizmi, bir süre için, özellikle Britanya'da "dil ve materyalizm" çalışmaları ve Gramsci'nin kültürel hegemonya anlayışıyla bazı noktalarda ilişkili olan hâkim ideoloji tezi üzerine araştırmalar kisvesi altında, moda olmuştur. Tarihsel materyalizmin bütün bu izleri, bilgi sosyolojisi tartışmalarında yeni gelişmelere yol açmış ve İngiliz Marksizmi içinde, materyalistlerle Thompson gibi, tarihsel yönelimi güçlü Marksist hümanistler arasındaki argümanları teşvik etmiştir.[26] *Longue duree*'ye yaptıkları vurguyla birlik-

23 Durkheim, *Divison of Labor in Society*.

24 R. Bhaskar (1985), *The Possibility of Naturalism*, Atlantic Highlands, NJ: Humanites; R. Keat & J. Urry (1982), *Social Theory as Science*, New York: RKP.

25 A. Gouldner (1980), *The Two Marxisms*, New York: Seabury; Jay, *Marxism and Totality*.

26 N. Abercrombie (1980), *The Dominant Ideology Thesis*, Sydney, Australia: Allen and Unwin; N. Abercrombie (1980), *Class, Structure, and Knowledge*, New York: New York University Press; P. Anderson (1976) *Considerations of Western Marxism*, New York: Verso; P. Anderson (1980), *Arguments within English Marxism*, New York, Verso; P. Anderson (1984), *In the Tracks of Historical Materialism*, New York: Verso; S. Clarke, V. J. Seidler, K. McDonnell & K. Robins (1980), *One Dimensional Marxism*, New York: Schocken; T. Eagleton (1983), *Literary Theory*,

te, Braudel'in ve Annales Tarih Okulu'nun çalışmaları ve Wallerstein'ın dünya sistemleri teorisi de, yapısalcılığın doğal sonuçlarıdır.[27]

Fakat Althusser, bilim ve teknoloji hakkında konuşmaya ve nesnel, gerçekte *a priori* bir Marksist tarihsel materyalizm biliminin olduğu inancına kendisini çok fazla kaptırmıştı. Ortodoks diyalektik materyalizm versiyonunun, büyük ayırım ve nüansları ve Marksizm ile yapısalcılık arasındaki ilginç sentezi bir kenara bırakılacak olursa, Althusser, yeni hiçbir şey ortaya koymaz. O, gerçekten de, en dikkate değer bir biçimde, proletaryanın öncüsü, Marksizmi bir devrim bilimine dönüştürecek ve parti önderlerine hizmet edecek evrensel entelektüel Leninist düşüncesini benimseyişinde, Marksist ortodoksilerin hatalarını tekrarlar. Althusser'in analizinin bütün bu yönleri, postmodernistler tarafından reddedilmiştir.

Minneapolis: University of Minnesota Press; T. Eagleton (1984), *Ideology*; E. H. Thompson (1980), *The Poverty of Theory*, New York: Monthly Review Press; R. Williams (1980), *Problems in Materialism and Culture*, New York: Verso; R. Williams (1981), *The Sociology of Culture*, New York: Schocken; R. Williams (1987), *Marxism and Literature*, New York: Oxford University Press.

27 F. Braudel (1980), *On History*, Chicago: University of Chicago Press; S. Clark (1985), "The Annales Historians", [Q. Skinner, *The Return of Grand Theory in the Social Sciences*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press -bu eser Lacan, Althusser, Saussure ve Levi-Strauss üzerine oldukça nitelikli giriş denemelerini ihtiva eder]'de, ss. 177-98; I. Wallerstein (1988), "World Systems Analysis", [A. Giddens & B. Turner (eds.), *Social Theory Today*, Stanford, CA: Stanford University Press]'de, ss. 309-25. Ayrıca bkz., Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*; D. Holdcroft (1991), *Saussure: Signs, System, and Arbitrariness*, New York/Cambridge, UK:Cambridge University Press; Sarup, *Jacques Lacan*.

Lacan

Lacan bazı bakımlardan yapısalcıların en radikali ve en özgünüdür. Freud'un, normalliği, "gerçeklik ilkesi" veya id ve süperegonun bütünleşmesi yoluyla gerçekliğe uyum sağlama olarak tanımlayan görüşünü reddetmek suretiyle, normalliği statükoya intibak olarak anlayan Amerikan ego psikiyatrisinin temellerini sarsar. Lacan, birlikli bir benlik düşüncesini, tehlikeli bir yanılsama olduğu gerekçesiyle reddeder. Nietzsche ve Bataille'ı takip ederek, Lacan, bireyleri, insanların kendilerini sabit bir birliğe teslim etmek yerine sürekli olarak yaratabilmeleri için, arzuların Oedipus öncesi oyununa götürmek ister. Geçici benliklerin sağlıklı bir gerilim içindeki bir çokluğu olarak benlik düşüncesi, Laing'in anti-psikiyatrisi ve Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni]'deki[28] "şizoanalizi"nde en uç noktalara taşınır; sadece arzuların Oedipus öncesi oyunu, (Freud'un biyolojizminin tam tersine) psikolojik yapı ya da kuruluşumuzun gerçek kaynağı olan, kapitalist topluma mukavemet için temel oluşturabilir.

Lacan'ın en anlamlı, vukufiyeti en yoğun hareketi, Freud'un bilinçdışını bir dil olarak değerlendirmek ve sonra da dili Saussurecü çizgiler boyunca, göstergelerin (farklılıkların ve özdeşliklerin), sonu gelmeyen ya da birlikten yoksun keyfî, serbest oyunu olarak yorumlamaktır. Freud'un iki temel psişik mekanizması, yoğunlaşma ve yer değiştirme mekanizmaları, Lacan tarafından, dilin doğal bir anlamdan yoksun olup, daha ziyade, bir kişinin birlikli bir benlik hâline gelmekten sakınabilmek için sürekli olarak çiğnemesi gereken,

28 Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus* ve *A Thousand Plateaus*; ayrıca bkz., Bogue, *Deleuze and Guattari*.

sosyal normlar tarafından yapılanmış metaforik ve metonimik kullanımları diye açıklanır. Lacan, Foucault ve Lyotard tarafından, Freud'la ilgili tartışmalarında[29] ve Derrida ile Foucault arasındaki delilik ve akla dair tartışmada[30] açımlanan bir tema olarak, hümanist benlik ya da öznenin hem kuramsal açıdan savunulamaz ve hem de politik bakımdan tehlikeli olduğu konusunda, onlarla fikir birliği içindedir.

Lacan, Freud'un bilinçdışıyla ilgili öğretilerine, Freud'un biyolojizmiyle statükoya intibak sağlama olarak normallik anlayışını reddederken, dilbilimsel bir cila çeker. O, "arzu"ya (Fransız Hegelciliğinden, Bataille ve Sartre'dan türetilen bir başlık ya da adlandırmayla) bir yoksunluk diye vurgu yapar. Benlik, dilden bağımsız değildir; daha ziyade, dilbilimsel alışkanlıklar benliği, her birine itiraz edebileceğimiz ideolojik tarzlarda tanımlar ve kısıtlar. Özne kendi itkilerinden koparılır ve arzuları, kültürün özne üzerindeki hâkimiyetinin sonucu olan bir yoksunluğu temsil eder.

Deleuze ile Guattari'nin de öne sürdüğü gibi, Lacan'la ilgili bir güçlük, onun arzunun bir yoksunluk olduğu görüşünün, Nietzsche'nin köle ahlâkı, hınç ve geçmişten alınacak intikam adını verdiği şeye yol açmasıdır. Kişi, arzularını

29 M. Foucault (1980-88), *A History of Sexuality*, 3 vols., New York: Random House ve *Order of Things*; J. F. Lyotard (1977), "Jewish Oedipus", *Genre, 10* (3), ss. 395-411; Lyotard, *The Differand*.

30 R. Boyne (1990), *Foucault and Derrida*, Winchester, MA: Unwin Hyman; R. D'Amico (1984), "Text and Context: Derrida and Foucault on Descartes", [Fekete, *Structural Allegory*]'de, ss. 164-83; J. Derrida (1978), "The Cogito and the History of Madness", [J. Derrida, *Writing and Differance*, Chicago: University of Chicago Press]'da, ss. 31-63; M. Foucault (1973), *Maddness and Civilisation*, New York: Random House; E. Said (1980), "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions", [M. Philipson & P. J. Guden (eds.) *Aesthetics Today*, rev. edit., New York: New American Library]'de, ss. 87-135.

olumlamak yerine, özlenen veya çok istenen, fakat hiçbir zaman ele geçirilemeyenin kalıcı ve değişmez "yoksunluğundan" dolayı, hayata karşı olumsuz ve tepkisel bir bakışa sahip olur. Yine de Lacan'ın, psikanalizi nesnel bir bilim modelinden uzaklaştırıp, edebiyat ve dille daha yakın bir temasa soktuğu sürece, bazı postyapısalcılar ve postmodernistler üzerinde olumlu bir etkisi olmuştur. Özellikle de, yapısalcılıkta nesnellik, belirli temsil ve bütünlük üzerine yapısalcı vurgudan uzaklaşan hareket, postmodernizmle doğrudan bağ kurar.

Özet olarak,[31] yapısalcılar, toplumsal ve yapısal güçlerin sonucu olduğu teslim edilen katı, nesnelci bir insan davranışı anlayışı, toplumsal kodlarla ilgili olarak genelleştirici veya totalleştirici bir ikili görüş, nostaljik bir yoksunluk ya da kayıp duygusu ve nesnel, doğal bir düzene bütün hayatımız boyunca yabancılaşmış ve dolayısıyla hayata karşı tepkisel bir bakışa mahkûm olduğumuz görüşünü ortaya koyarlar. Postmodernizm bütün bunları reddeder; böyle yapmakla da, modernite bağlamında kötümserlik ve iyimserlik çarkını kırabilirler.

31 İyi bir tartışma için bkz., K. Soper (1986). *Humanism and Antihumanism*, Peru, Il. Open Court.

6

Postmodernizm, Kimlik ve Benlik

Bu bölüm postmodernizmin yapıbozumculuk, antihümanizm ve benlik, metinsellik ve belirsizlik, sözmerkezcilik, farklılık, ve sosyal bilimler içinde benliği, postmodernizmin ruhuna uygun olarak "yeniden konumlama"yı amaçlayan yeni bazı hareketler türünden, kimi anahtar yönleri ve özellikleri üzerinde odaklaşmaktadır. Postmodernizm üzerine edebî ya da estetik bir bakış açısından yapılan çalışmalar[1] tartışıl-

1 L. Appignanesi (ed.) (1988); *Postmodernism* (ICA Documents), New York: Columbia University Press; Art, Literature and Politics [Special issue], (1985) *Thesis Eleven, 12;* E. Ehler (1990), *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle: University of Washington Press; R. A. Herman (1990), *Modern Culture and Critical Theory*. Madison: University of Wisconsin Press; "The Crisis in Knowledge: Poststructuralism, Postmodernism, Postmodernity" [10th anniversary issue] (1986), *Art Papers, 10* (1); J. Collins (1984-85), *Uncommon Cultures*. New York: Routledge; Debates in Contemporary Culture [Special issue] (1989), *Telos, 62*; Fokkema & Bertens (1983), *Approaching Postmodernism;* H. Foster (ed.) (1983), *The Anti-Aesthetic* Seattle, WA: Bay Press; H. Gavin (ed.) (1980), "Romanticism, Modernism, Postmodernism", *Bucknell Review Supplement*; I. Hassan (1987), *The Postmodern Turn*, Columbus: Ohio State University Press; D. Hebdige, *Hiding in the Light;* I. Hoesterey (ed.) (1991), *Zeitgeist in Babel Bloomington*, Indiana University Press; A. Huyssen (1986), *After the Great*

mış değildir. Postmodernizmi, felsefî ya da tarihsel-felsefî bir bakış açısıyla konu edinen eserler,[2] her ne kadar Nietzsche ve Heidegger gibi filozoflar uygun yerlerde ele alınmış olsalar da, ikincil ve tamamlayıcı bir yapı sergilerler. Nihayet, yakın zamanlarda yayınlanmış birçok kitabın[3] tersine, bu bölüm, her ne kadar Lyotard, Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze ve Guattari ve (postmodernizm eleştirisi bağlamında) Habermas'ı yeri geldikçe tartışıyor olsa da, postmodernizmin temel yazarları üzerinde odaklaşmaz ya da onların eserlerini özetlemez. Bu bölüm ile onu takip eden bölüm, şu tema ve konular üzerinde odaklaşmaktadır:

- Metinsellik, belirsizlik, temsil, yapıbozum ve özne
- Benlik ve kimlik: Antihümanizm, beden, arzu makineleri, postmodernizm ve psikoloji

---

Divide, Bloomington: Indiana University Press; C. Jencks (1986), "What is Postmodernism?", *Art and Design, 2*, ss. 6-48; A. E. Kaplan (ed.) (1988), *Postmodernism and its Discontents*, New York: Verso; A Kroker & D. Cook (1986), *The Postmodern Scene*, New York: St. Martin's Press; A. Milner (1992), *Contemporary Cultural Theory*, Sydney, Australia: Alien and Unwin; "Modernism", [Special issue] (1986), *New German Critique, 22;* "Modernity and Postmodernity", [Special issue] (1984), *New German Critique, 13;* "Modernity and Modernism, Postmodernity and Postmodernism", [Special issue] (1986), *Culture Critique, 5;* C. Newman (1985), *The Post-modern Aura*, Evanston, IL: Northwestern University Press; H. Silverman (ed.) (1990), *Postmodernism—Philosophy and the Arts*, New York: Routledge.

2 L. E. Cahoone (1988), *The Dilemma of Modernity*, Albany: State University of New York Press; Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity;* D. R. Lachterman (1990), *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*, New York: Routledge; H. Lawson (1985), *Reflexivity*, Peru, IL: Open Court; J. McGowan (1991), *Postmodernism and Us Critics*, Ithaca, NY: Cornell University Press; Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*.

3 S. Best & D. Kellner (1991), *Postmodern Theory*, New York: Guilford; S. Connor (1991), *Postmodern Culture*. Cambridge, MA: Blackwell; D. Kolb (1986), *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago; University of Chicago Press; G. Vattimo (1988), *The End of Modernity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Toplumsalın sonu ve kitleler
- Post-Fordizm, postendüstriyel toplum, küreselleşme ve geç kapitalizm
- Bilgi ve iktidar
- Çoğulluk, başkalık, cemaat ve iktidar
- Meşruiyet problemleri, postmodernizm ve nihilizm
- Tarihin sonu, yeni sosyal hareketler, post-Marksizm, feminizm.

Bu temalardan çoğulluk, başkalık, cemaat ve diyalogla ilgili olan ilk iki konu, bu bölümle Yedinci Bölümde tartışılır. Diğer konular ise Yedinci Bölümün konusudur.

Metinsellik ve Yapıbozum

Beşinci Bölüm, Derrida'nın yapısalcılığa karşı argümanlarını kısaca gözden geçirir. Derrida'nın görüşüne göre,[4] Saussure ve Lévi-Strauss, gösterenle gösterilen arasındaki belirli bir ilişki anlayışını, belirli bir anlam ve gönderge ilişkisi düşüncesini korur. Lévi-Strauss, efsanelerimizin ima ettiği ve özlemini duyduğu kaybedilmiş bir doğa durumuyla ilgili Rousseaucu bir nostaljiyi gözler önüne serer. Sosyal bilimlerde doğalcılar, doğal ilişkileri ve doğal nesnelerle ilgili yasaları

4 Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", [J. Derrida (1973), *Writing and Difference*, Chicago: Uni. of Chicago Press]'da; J Derrida (1973), *Speech and Phenomena*, Evanston, IL: North-Western Uni. Press; J. Derrida (1977), *Positions*, Chicago: Uni. of Chicago Press; J. Derrida (1977), *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins Uni. Press.

keşfetmeye kalkışır. Bu yüzden, "doğal" olana duyulan özlemde, Lévi-Strauss yalnız değildir. Derrida için, kaybedilmiş hiçbir köken, doğal hiçbir yol işareti, belirli hiçbir anlam yoktur –sadece gösterenlerin metinlerdeki sonsuz oyunu vardır. "Structure, Sign and Play in the Discourse of The Human Sciences" [İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun']ın[5] sonlarına doğru Derrida, yitirilmiş kökenler için duyulan bu nostaljinin, düşünmenin kederli, olumsuz, nostaljik, suçlu, Rousseaucu yanı olduğunu savunur. Bunun diğer yanı Nietzscheci olumlama, dünyanın, oyununun ve oluşun masumiyetinin keyif içinde tasdiki, bir göstergeler dünyasının yanlış, hakikat ve köken olmaksızın olumlanmasıdır. Bu olumlama, şu hâlde, bir merkezin kaybından ziyade, merkezi olmayanı belirler.

Derrida iki genel yorum tipinden söz eder:

> Demek ki, yorumun, yapının, göstergenin, oyunun iki yorumu vardır. Bunlardan birincisi, oyundan ve gösterge düzeninden kaçan ve yorum zorunluluğunu bir sürgün olarak yaşayan bir hakikat ya da kökenin şifresini çözmeye çalışır, şifresini çözmeyi düşler. Artık kökene dönmeyen diğeri ise, oyunu olumlar ve insan ve hümanizmin, metafiziğin tarihi boyunca –başka bir deyişle, kendisinin bütün tarihi boyunca– tam mevcudiyetin, güven tazeleyici temelin, kökenin ve oyunun sonunun rüyasını gören varlığın adı olarak insanın adını aşmaya çalışır. Yorumun, Nietzsche'nin işaret etmiş olduğu ikinci yorumu, ... "yeni bir hümanizm özlemi" peşinde değildir. Yorumun –onları eşzamanlı olarak yaşasak ve karanlık bir ekonomide birbirleriyle bağdaştırmaya çalışsak da, mutlak olarak bağdaştırılamaz olan– bu

5 Derrida, "Structure, Sign and Play in The Discourse of The Human Sciences", ss. 292-93.

> iki yorumunun, böylesine problematik bir tarzda, sosyal bilimler adını verdiğimiz alanı paylaştığını algılayabildiğimizi telkin eden yeterli göstergeden, bugün çok daha fazlası vardır.[6]

Derrida, konuyla ilgili sözlerini, bu iki yorum tipinin mutlak bağdaşmazlığına rağmen, bizim (büyük ölçüde tarihsel nedenlerden dolayı, fakat onların kültürümüzde oynadıkları büyük rol nedeniyle) onlar arasında bir tercih yapamadığımızı iddia ederek tamamlar. Önce onların "ortak temeli"ni ve "bu indirgenemez farklılığın *différance*'ını" bulmalıyız. Derrida, kendi alternatifi olan II. yorum tipini I. yorum tipiyle, oyun ve tarih, oyun ve mevcudiyet arasındaki karşıtlıklar ve oyun, mevcudiyet, yokluk ve varlık arasındaki öncelik ilişkileri yoluyla karşılaştırır. O kendi Nietzscheci yorumunda, varlık ve mevcudiyetin, oyun ve yokluk ışığında anlaşılması gerektiğini iddia eder ve böylelikle de, karşı çıktığı görüşte (Batı kültürünün, Lévi-Strauss'un temsil ettiği, hâkim görüşünde) yokluk ve oyunun varlık ve mevcudiyet aracılığıyla tanımlandığını iddia eder.[7]

Yorum

Derrida, hermeneutiğe, insan bilimlerine antidoğalcı yaklaşımın başlıca dayanağına gönderme yapar. Hermeneutiğin gerisinde, insan yaşamının özü itibariyle tarihsel olduğu, insan davranışı ve toplumlarının bir metin gibi okunması gerektiği görüşü bulunur. Çeviri, anlama, empati, diyalog, katı-

---

6 *A.g.e.*

7 Derrida, "Structure, Sign and Play in The Discourse of The Human Sciences", s. 292; ayrıca bkz., Mackey & Donato, "Discussion".

lımcı gözlem, "yoğun tasvir",[8] niyetler, retorik, toplumsal inşa, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik ve Freud'la Lacan'ın birçok yazısı, bunların hepsi de bu düşünceden etkilenmiştir.

Yorumu çepeçevre kuşatan bazı sorular vardır: Bir metnin doğru ya da hakikî bir yorumu var mıdır? Rakip yorumları nasıl yargılarız? Nihaî ya da tam bir yorum düşüncesi anlamlı mı, yoksa tehlikeli bir düşünce midir? "Yorumlayıcı dönüş", yorum ve diyalogu etkileyen maddî güçleri imkânsızlaştırır veya etkisizleştirir mi? Bu türden güçler, metinler olarak nasıl yorumlanabilir?

Metnin dışında kendisine başvurabileceğimiz herhangi bir şey var mıdır? Derrida'nın "metnin dışında hiçbir şey yoktur" şeklindeki meşhur değerlendirmesi, dilbilimsel idealizmin bir versiyonu değildir; o, "metin" ve "yazı"yı, bütün bir insan yaşamı geniş bir anlamda metinsel olacak ve yazı, bir göstergenin (sözgelimi, bir fonem'in) dolayımsız bir mevcudiyetin yerini tuttuğu veya aracısız bir varlığın temsili olduğu düşüncesinin reddedilmesine delalet edecek şekilde, tanımlar. Yazının bu anlamında, mevcudiyet düşüncesinden soyunmuş "konuşma" bile, her zaman, kendi kendisiyle özdeş mevcudiyetin yokluğunun önceliğini gösteren "yazı" ya da "ilk-yazı" olarak geçer. Bu, Heidegger'in, dilin varlığın evi olduğu görüşünü yansıtmaktadır.[9]

Derrida'nın kendilerine saldırdığı (Lévi-Strauss, Saussure ve Gadamer gibi) I. tip yorumcular bir metnin bize konuştuğuna inanırlar. Bir yorum, konuşmacının değil, fakat konu-

8 E. Geertz (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

9 M.Heidegger (1978), "Letter on Humanism", [M. Heidegger, *Basic Writings*, New York: Harper Collins]'de.

nun diyalog ya da yorumun merkezi olduğu "ufukların kaynaşması"[10] yoluyla, metnin ne söylemekte olduğunu kavramaya yakın düşer. Yorum, şu hâlde, en azından ilkece belirli bir hakikate, anlama, gönderim ya da anlamaya ulaşmanın bir yöntemi ya da aracı olarak görülebilir.

Derrida için yazı, yorumun, bir kökene, sonuca, belirli okumaya ulaşma veya metnin ya da tamamen gündem dışı hâle gelen yazarın sesini duyma umudu olmayan, yorumudur.

Derrida'nın görüşünde, sadece metinler ve daha önceki yazıların ya da yorumların hiç sonu gelmeyen yorumları vardır. Metindeki sesi işitme veya onu kişinin kendi sesiyle harmanlaması düşüncesi, Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği"[11] adını verdiği tehlikeli bir yanılsamadır.

Hermeneutik Üzerine Bir Yorum

Burada, bir tartışmanın sosyal bilimler için taşıdığı anlamın ne olduğunu sormak yararlı olur. I. tip yorumlar onu doğrudan kavramak isterler; yani, bir şey gerçekten söylenmiş veya hakikaten olmuştur: Platon, belirli sanat türlerinin ideal devletinden sürgün edilmesi gerektiğini söylüyordu. Naziler altı milyon Yahudiyi gerçekten de yok ettiler. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1993 yılında milyonlarca işsiz vardır. II. tip yorumlar, I. tip yorumlarda özsel olarak var olan "doğrudan kavrama" düşüncesini olabildiğince önemsizleştirir.

---

10 Gadamer, *Truth and Method*.

11 J. Derrida (1984), "Interview with Richard Kearney", [*Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, UK: Manchester University Press]' da, ss. 105-126 ve [*French Philosophers in Conversation*, (1991), New York: Routledge]'da, ss. 92-108; ayrıca bkz., Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, ss. 113-133; Sarup, *Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*.

Burada iki soru ortaya çıkar. Bu örneklerde yorum nasıl bir rol oynar? Bir yorumun doğru yorum olduğunu söylemek ne anlama gelir? En kolay örnek, Platon'un sözü ya da mülâhazasıdır. Onun iddiası, orijinal Grekçe açık olmadığı veya muğlak olduğu için yoruma muhtaç olabilir. Onun şair kavramı, bizim şair kavramımızdan farklı veya bizler için bir gizem olabilir. Bunlar, bizim doğrudan ilgilerimiz değilse eğer, ana problem, Platon'un sözünü *Devlet* adlı bütün bir kitabın oluşturduğu bağlamda yorumlamamız gerektiği problemi olabilir. *Devlet*'in bütününün doğru yorumuna sahip olduğumuzu bilmediğimiz takdirde, onun şairlerle ilgili sözünü doğru yorumlamakta olduğumuzdan emin olamayız. Bütün bir diyalogun doğru yorumuna sahip olduğumuzu nasıl biliriz? Bunu, Platon'a soramayız. Onun niyetlerini keşfedebilir miyiz? Keşfedersek eğer, keşiflerimiz konuyu bir karara bağlayacak mıdır? Yargıç Robert Bork da dahil olmak üzere, birçok hukukçu Amerikan Anayasasını, onu kaleme almış olan insanların niyetlerini anlayarak veya çözerek yorumlamamız gerektiğine inanır. Söz gelimi, otomobilleri binaların içine sokmayı yasaklamayla ilgili hiçbir niyet söz konusu değilse, o zaman anayasa bu konuyu hiçbir şekilde kapsamaz. Başka insanların niyetlerini, niyetlerin kendisini berraklaştırdıkları farzedilen yorum düşüncesinin bizatihi kendisine müracaat etmeden nasıl keşfedebiliriz?

Burada, bir döngü içinde hareket etmeye başlarız. Platon'un şairlerle ilgili aşikâr niyetini bilsek bile, yoruma ihtiyaç duyarız. Yoksa, duymaz mıyız? I. tip yorumcular, bizim bir noktada, bir söz ya da olayı aşikâr anlamıyla birlikte duyduğumuzu ya da gördüğümüzü söylerler. Derrida'nın mevcudiyet metafiziğiyle anlatmak istediği şey, işte budur. Doğal bir şey, örneğin çıplak bir olgu veya ses görülür ya da işitilir:

Tamamen doğal olan bir şey, Tanrı'nın sözü, Platon'un ya da James Madison'un sesi, varlığın çağrısı. Derrida'ya göre, I. tip yorum, onun Tanrı'nın, doğanın veya başka bir varlığın sesi veya görüsü veya mevcudiyeti tarafından pekiştirilmesi veya teyit edilmesinin, doğru yorum için bir sınama olduğunu iddia eder.

I. tipten hermeneutik son çözümlemede bu kabule dayanabilir. Gelin, yukarıda sözü edilen döngüsel argümana dönelim. Hermeneutiğe göre yorum, "hermeneutik bir döngü" ihtiva eder. Platon'un şairlerle ilgili sözünü yorumlamak için, *Devlet*'i yorumlamamız gerekir. Ancak kitabı yorumlamak için, kitabın her cümlesine bir yorum getirmemiz zorunludur. Her cümlenin yorumu, kitabın yorumu tarafından yönetilir ve en azından kısmen teyit edilir. Burada, bir bütün-parça ilişkisine sahip oluruz. Parçaların, bütünün yorumu ışığında yorumlanması gerekir, ancak bütün de, tek tek her parçayı yorumlamak için kullanılır. Bir metin, parçaların ve bütünlerin içten, ayrılmazcasına ve tamamen bağlanmış oldukları bir organizmaya benzer. Metnin dışında başvurulacak hiçbir şey olmadığı için, döngüsellik probleminin çözümü yok gibidir. Doğru yorum düşüncesi nasıl işler?

Birçok sosyal bilimci ve filozof, hermeneutiği, işte bu nedenlerle reddeder; sosyal bilimciler şu aşikâr soru ya da güçlüğü gündeme getirirler: Döngüsel akılyürütmeye dayanıyorsa eğer, hermeneutik nasıl olur da bilimsel olabilir? Bir yorumu sınamak için gerekli empirik içerik ya da pekiştirme süreçleri nerededir? Hermeneutik, Aydınlanma karşıtı *Geisteswissenschaft* (insan bilimleri) telakkisiyle yakından ilişkilidir. Hermeneutiğin savunucuları kültürü ve insan davranışını anlamanın, onları, bilardo topları olarak değil de, metinler olarak ele almayı içerdiğini iddia ederler. Bu, elbette çok ma-

kûl ve doğrudur. Ama Gadamer, bazı yorumların, diğerlerinden daha doğru, ya da en azından daha iyi olduğunu öne sürer. O, bu görüşü nasıl savunur?

Doğru bir yorum, metnin bize konuşmasına imkân sağlayan yorumdur. Platon'un bize söyleyecek bir şeyi vardır. Fakat Platon'un, veya başka bir kişi ya da kültürün yorumu bir diyalogdur. Diyalogda birbirimizle konuşabilmemiz için, kendi ufuklarımız veya dünya görüşümüzle Platon'un ufukları veya dünya görüşünün kaynaşması gerekir. Demek ki, bazı yorumlar diğerlerinden daha iyi ya da daha doğru olsa bile, hiçbir zaman nihaî bir yorum olamaz. Oysa, I. tip yorumların kimi savunucuları (Judge Bork, Hıristiyan fundamentalistleri), doğru yorumun keşfedilebileceğine inanırlar.

Böyle bir görüş, sosyal bilimlerde nasıl sonuç verir? Psikoloji, tarih, ekonomi, kültürel antropoloji ve sosyolojinin hepsi de, yoruma gerek duyan araştırma ve çalışmayı ihtiva ederler. I. tip yorumun bir katkısı olur mu? Tarihçilerin bize olayların nasıl olup bittiklerini söylemeleri gerektiği mülâhazasıyla ünlü on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi Ranke'nin görüşünü ele alalım. Bir tarihçi, kültürel antropolog, sosyolog ya da psikanalist I. tip hermeneutiğin Ranke versiyonundan yararlanabilecek midir? Birçok tarihçi, yararlanmaya çalışmıştır. Freud ise, daha da çok çalışmıştır. Psikanaliz teknikleri, hastalardaki düşlerin ve bastırılmış bilinçdışının doğru bir yorumunu önceden varsayar. Freud'un *Totem and Taboo* [Totem ve Tabu]'da uygarlığın kökenleriyle ilgili yorumu, bir ilk sahnenin var olmuş olduğu iddiasına dayanır. Weber, modern kapitalizm *ethos*unun Calvinist takdir-i ilâhî öğretisinin bir sonucu olduğunu savunur. Kültürel antropologlar, başka insanların yanlış inanç ve dünya görüşlerine sahip olduklarını iddia

ederler. Marksist sosyologlar, yoksulluk ve evsizliğe kapitalizmin neden olduğuna inanırlar.

I. tip hermeneutik, bâriz birtakım güçlüklerle karşı karşıyadır. Ama bütün bu güçlükler, söz gelimi mevcudiyet metafiziği gibi bir şeyin bu güçlüklerin temelinde bulunduğu ve I. tip yorumu imkânsız kıldığı gösterilmediği sürece, bir imkânsızlığa işaret etmez.

I. tip hermeneutiği reddetmede belirli güçlükler söz konusu olur. Söz gelimi, Nazi soykırımıyla ilgili tartışmalar soykırımın gerçekten olmuş olduğunu reddeder veya düşündüğümüz kadar şümullü olmadığını ya da bunda Hitler'in hatası olmadığını ortaya koyar. Holocaust'un gerçekten de olmuş olduğunu ortaya koyan pek çok delil vardır. Ama Basra Körfezindeki savaş için ne diyeceğiz? Ne olduğunu gerçekten biliyor muyuz? Deliller gizlenmiş midir yoksa ortadan kaldırılmış mıdır? Başkan Kennedy suikastı ve Vietnam Savaşı dahil olmak üzere, pek çok tarihsel örnek vardır. Fakat bu gibi durumlarda, problem kısmen delil yoksunluğundan veya delillerin genel olarak erişilmezliğinden kaynaklanır. Hangi yorumun daha iyi olduğu sorusunun bir cevabı yoksa eğer, bundan sadece Orwellci bir kâbus çıkmak durumundadır. (Gadamer, iyi yorum veya anlatıları daha kötü yorum ya da anlatılardan ayırmak için, sık sık içsel tutarlılık ve kapsayıcılık düşüncesine müracaat eder.) I. tip yorumlarla ilgili gerçek problem, bir yoruma ihtiyaç duyulması ve iki ya da daha fazla yorumun doğru yorum olma iddiasıyla ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda, yanlışlanamaz veya aksi ispat edilemez delile müracaat etme eğilimi, böyle bir düşünce bir yanılsama olsa dahi, çok güçlüdür. I. tip yorumlar, teorik olarak imkânsız mıdır?

II. tip yorum, I. tip yorumların kabullerinin reddedilmesine dayanır. Daha iyi ve daha kötü yorumlar olsa da, doğru bir yorum düşüncesinin hiçbir anlamı yoktur. Derrida'ya göre, bir metin ya da bir olay nesnel gerçekliğe gönderimde bulunduğu veya belirli bir anlama sahip olduğu ya da yazar veya aktör, nesnel olarak keşfedilebilen belirli niyetlere sahip bulunduğu için, doğru bir yorum veya doğru yorum düşüncesi nesnel ve belirli olmak gibi bir dizi vazgeçilemez koşulu önvarsayar. Derrida, bütün bu kabulleri reddeder. İşte burası, postyapısalcılığın doruk noktasını meydana getirir.

Derrida, Saussure'ün dil ile ilgili görüşlerini radikalleştirir. Her şey, belirli anlamdan yoksun bir metindir. Yazı ve okuma metinleri –yani, her şey– tefsir üzerine tefsirlere eşdeğerdir. (Onun bir metin modeli Talmud olabilir, yorum düşüncesi de, tıpkı Freud'un yorum düşüncesi gibi, bir Ortaçağ Musevî yorum teorisi olan kabalizmden doğabilir.) Derrida'nın argümanının sosyal bilimler için taşıdığı değer nedir?

Eğer her şey yorumsa ve okuma, yazma ve yorumlama tefsirler veya mütalâalar üzerine tefsirler ise (veya yorumların yorumlarıysa), sosyal bilimci başka yorumların bir yorumcusu olup çıkar. Etnografik teknikleri kullanan kültürel antropologlar ve feminist araştırmacılar, başka insanların yorumlarını yorumlamaktadırlar. Bize Nazi soykırımıyla ilgili bir öykü anlatan tarihçiler, kendileri de yorumlar olan metinleri yorumlamaktadırlar.

Mülakat gibi kalitatif araştırma tekniklerine ne olacaktır? Burada bir güçlük ortaya çıkar. Konuşma ve işitme, Derrida için, mevcudiyet metafiziğiyle yakından ilişkilidir. Yazma ve okumanın, şu hâlde, konuşma ve işitme üzerinde bir tür önceliği vardır. Bu, mülakat teknikleri için bir problem olabilir.

Her durumda, mülakatlar yazıya dökülebileceklerinden, onlar yorumlanabilirler, yorumlanmaları da gerekir.

Sosyal bilimlerdeki doğalcılar, bu görüşü çok aşırı, pek insafsız bir görüş olarak değerlendirirler. Peki ya antidoğalcılar? Kendileriyle mülakat yapılan veya öyküleri anlatılan insanlar, buna ne derler? Onlar, öykülerinden en azından bazılarının sadece yorumlar üzerine yorumlar olmayıp, şeylerin gerçekten olma ya da olmuş olma tarzlarıyla ilgili açıklamalar olduğunu kabul ederler. Bütün beşerî faaliyetleri yorumlar üzerine yorumlar olarak görmenin gerçek anlamı nedir? Sosyal bilimciler, bu düşünceyi benimsediklerinde insan davranışıyla ilgili olarak ne öğrenebilirler? Yorum üzerine yorumun başka bir türü olan empirik araştırmaya ne olur? Sosyal bilimlerde herhangi bir şey nasıl olur da bir sonuca bağlanabilir? Bilimsel yönetim işiyle uğraşan bilim adamları, önerilerini ve politikalarını nasıl meşrulaştırırlar? Bilim adamlarının özlemlerine ne olacaktır? Sosyolojiyle edebiyat eleştirisi arasındaki ayırım uçup gidecek veya en iyi durumda edebiyat eleştirmenlerinin James Joyce'u, sosyologların ise James Coleman'ı okudukları olgusuna mı indirgenecektir? Edebiyat ve tarih ya da antropoloji arasındaki ayırımların ortadan kalkması, ötekilerin seslerinin gerçek olayları anlamamıza anlamlı bir farklılık yaratmasına izin verecek midir?

Bu sorulara verilen yanıtlar açık değildir. Kültürel antropoloji özü itibariyle edebiyat, kültürler de, çağdaş antropologlarla diğer kültürlerin üyeleri arasındaki diyaloglar tarafından yaratılmış metinlerse, belirli tarihsel olayları ve kültürel farklılıkları anlamanın önemli olduğu düşüncesine ne olur?

Derrida'yı ciddiye alan ve yapıbozum tekniklerini veya yorumla ilgili postyapısalcı düşünceleri kullanan birçok araş-

tırmacı, ötekilerin kendi öykülerini anlatmalarıyla, onların seslerinin işitilmeleriyle gerçekten ilgilenir. Sosyal bilim, postyapısalcılığın yaklaşımları benimsendiği takdirde, etnografi ve anlatı ya da yorum hâline gelir mi? Sosyal bilim, nostalji, üzüntü veya yargı olmadan, farklılık ve çoğulluğun, olumlu etkisine katkıda bulunacak mıdır? Bu, kötü bir şey olur mu?

Derrida'nın, bazı yorumların diğerlerinden iyi oldukları, veya bazı yorumların kötü olup reddedilmeye veya yeniden yorumlanmaya muhtaç oldukları inancına bir inanılırlık kazandırılması gerekir. Bazı okumaların diğerleri kadar kuşatıcı ve kapsayıcı ya da içsel bakımdan tutarlı olmadıkları ve bazı insanların diğerlerinden daha iyi (daha vukuflu, daha dikkatli) okuyucular oldukları aşikâr hususları bir tarafa bırakıldığında, Derrida, nasıl olup da bir yorumun doğru olmayan ya da kötü bir yorum olduğuna hükmeder?

Varlık, Mevcudiyet ve Yokluk

Nietzsche'yi[12] takip eden Derrida'ya göre, Batı kültürüne varlık, mevcudiyet ve kendi-kendine-özdeşlik düşünceleri hâkim olmuştur. Batı kültüründe, varlık mevcuttur ve yazıdan ziyade, konuşma ve dinleme, her zaman orada zaten mevcut olanı görme ya da işitmemize izin ya da imkân verir. Hakikat her ne ise, bu mevcudiyeti yakalayandır. Nietzsche, işte bu görüşe saldırır.[13] Batı bilim ve felsefesinin temelinde bulunan

12 F. Nietzsche (1969); *Beyond Good and Evil* (trans. by W. Kaufmann), New York: Random House; F. Nietzsche (1974), *The Gay Science* (trans. by W. Kaufmann), New York: Random House; ayrıca bkz., H. Lawson & L. Appignanesi (eds.) (1989), *Dismantling Truth: Reality in the Post-modern World* (ICA Documents), New York: St. Martin's Press.

13 F. Nietzsche (1979), "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", s. 95; D. Breazeled (ed.) (1979), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's*

böyle bir mevcudiyete inanç, Tanrı'ya, "en uzun süreli yalanımıza"[14] inançtır. Hegel ve Alman idealistlerinin üzerinde çokça durdukları, kendi-kendisine-özdeşlik düşüncesi, Nietzsche'nin, şu soruları sorduğu zaman, temellerinden sarstığı saf bilgi, saf iyilik, saf varlık, saf kişilik düşüncelerini doğurur:

> Nedir bu içimizde "hakikat"i gerçekten isteyen? ... Hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayanı değil? Kesinsizliği, hatta bilgisizliği değil? Bir şey kendi karşıtından nasıl doğabilirdi ki? Hatadan hakikat nasıl doğar örneğin? Ya da aldanma isteminden hakikat istemi? Ya da bencillikten çıkar gözetmeyen davranış? Böylesi kökenler olanaksızdır; her kim bunu düşlerse budaladır, aslında budaladan da beterdir, en yüksek değerdeki şeylerin başka bir kaynağı, kendi kökenleri olmalıdır –onlar bu gelip geçici, ayartıcı, aldatıcı, aşağılık dünyadan, bu kuruntu ve hırs keşmekeşinden türetilmiş olamazlar. Onlar daha ziyade, varlığın ana rahminden, gelip geçici olmayandan, gizli Tanrı'dan, "kendinde-şey"den gelmiş olmalıdırlar– İşte burada olmalı onların temeli, başka yerde değil.[15]

Bu görüş, "metafizikçilerin temel inancı olan, karşıt değerlere inanca" dayanır. Nietzsche şöyle devam etmektedir:

> Her şeyden önce şöyle ya da böyle karşıtların varlığından ve ikinci olarak da halk arasında yaygın değerlendirmelerle

---

Early Notebooks in the 1870s. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, ss. 79-100. Derrida'nın üzerinde çok etkisi olan bu makalede doğruluk, metaforların, geleneklerin ve, kökleri unutulmuş metonimilerin silsilesi olarak tanımlanır. Ayrıca bkz., Nietzsche, *Gay Science* ve *Beyond Good and Evil*.

14 Nietzsche, *Gay Science*, s. 283.

15 Nietzsche; *Beyond Good and Evil*, s. 8.

metafizikçilerin üzerlerine damgalarını vurduğu karşıt değerlerin, belki de işin dış yüzeyindeki değerlendirmeler olduklarından şüphe edilebilir. Belki de yalnızca iğreti perspektiflerdir, muhtemelen belli bir açıdan, kim bilir, aşağıdan bakıştırlar, ressamların deyimlerini kullanacak olursak, sanki kurbağa perspektifi gibi bir şey olmasın sakın. Hakikî olanın, doğru sözlü olanın, çıkar gözetmemenin hak ettiği tüm değere rağmen, yalancılık, bencillik ve açgözlülüğe hayat adına daha yüksek ve daha temel bir değerin izafe edilmesi hâlâ mümkün olabilir. Bu, iyi ve saygıya değer şeylerin tam olarak bu kötü, görünüşte karşıt şeylere sinsice bağlanmış, onlarda ihtiva ediliyor, onlarla ilişkili, hatta belki de onlardan biriyle özde bir olması bile pekâla mümkündür.

[Sonuç olarak] hakikat olmayan, hayatın bir koşulu olabilir. Elbette bu, alışılmış değer duygularına tehlikeli bir biçimde karşı çıkmak demektir; buna kalkışan bir felsefe, yalnızca bununla bile, kendisini iyinin ve kötünün ötesine koyar.

[Hakikatin şu hâlde] seyyar bir metaforlar, metonimiler ve antropomorfizmler ordusu –kısacası, retorik ve poetik olarak yoğunlaştırılmış, takdim ve tehir edilmiş ve süslenmiş insanî ilişkilerin bir toplamı– ve halk için bir zorunluluk olduğu ortaya çıkabilir, hakikatler, kişinin neyle ilgili olduğunu unutmuş olduğu yanılsamalar, duyumsal güçten yoksun bir biçimde taşınmış olan mecazlardır. ... Hakikat dürtüsünün nereden geldiğini hâlâ bilmiyoruz, çünkü şimdiye kadar, onun olması gerektiğiyle ilgili, toplum tarafından zorla kabul ettirilmiş yükümlüğü duyduk: Doğru sözlü, hakikatperest olmak, alışılmış mecazlar kullanmak –ahlâkî terimlerle ifade edildiğinde, sabit bir uzlaşıma göre yalan söyleme, herkes için bir yükümlülük meydana getirecek tarzda çoban gibi yalan söyleme yükümlülüğü– anlamına gelir.[16]

16 F. Nietzsche (1979), "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", s. 95.

Hakikat, Bilgi ve Gerçeklik: Nietzscheci Temalar

Nietzsche ve Derrida için; hakikat, bilgi ve gerçeklik, ne nesnel ne de özneldir. Daha önemlisi dilin, "doğru" dili kullandığımız takdirde, ezelî-ebedî olarak mevcut olan varlığı yakalayabileceği düşüncesi, tehlikeli bir efsanedir. Heidegger ve Lévi-Strauss yokluğu, varlığın bir yokluğu olarak tanımlar. Nietzsche ve Derrida için o, diğer yoldan gidilerek ortaya konur. Mevcudiyet ya da kendi-kendine-özdeşlik, yok olabilenden farklılıkla tanımlanır. Hakikat, insanın bekâsına katkıda bulunmayı yanlışlayan ve başka türlü gösteren uzlaşımlarla ilgili bir konudur. Konuşma ya da ses değil, fakat kökenleri ya da sonu olmayan yazı (yorum) dünyamızı, bir oyun, mevcudiyet, yokluk ve farklılık dünyası olan dünyamızı şekillendirir.

Nietzscheci Olumlama ve Oyun

Varlık, mevcudiyet ve yoklukla bağlantılı olan oyun düşüncesi romantiklerde, özellikle de Schiller'in *Letters on The Aesthetic Education of Man* [İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar][17] adlı eserinde bulunabilir. Ama Derrida'yı daha dolayımsız olarak etkileyen, Nietzsche'nin oyunla ilgili düşünceleridir. Nietzsche çileci idealler, özellikle de hakikat isteriyle birleşen "ağırlık", ciddiyet ruhunu aşmak; intikam ruhunun reaktif, olumsuz, sürüye uygun düşen uzlaşımlarıyla modern kültürün hıncının göstergesi olan zamandan nefretin

17 F. Schiller (1978), *Letters on the Aesthetic Education of Man*, New York: Oxford University Press.

üstesinden gelmek ister.[18] Derrida'nın Lévi-Strauss'un nostaljisinde gördüğü, işte tam olarak budur. Nietzsche için, olumlayarak yaşamak, gülmek ve dans etmektir.

Nietzsche için, hayatı olumlama sanatla, Nietzsche'nin Greklerde gördüğü[19] yaşamı estetik bir fenomen, bilimi de sanatın bir türü olarak görme yeteneğiyle bağlantılıdır. Bize hayatı olumlama imkân veren şey, felsefe ve bilimin teorik iyimserliği değil, fakat Greklerin trajik kötümserliğidir. Hakikat istemi, dünya bezginliğine, güçsüzlüğün kötümserliğine ve en nihayetinde de, nihilizme, yani yaşama ve yaratma irâdesinin kaybedilmesine götürür.[20] Sadece hayatın hizmetinde olan, perspektif ve oluşu ciddiye alan, iyi ve kötünün ötesine geçen bilgi, nihilizmin (onu tamamlamak suretiyle) üstesinden gelebilir. Sadece geleceğin filozofları, güçlü, olumlayıcı *Ubermenschen* yeni bir ufuklar öbeğine çıkan yolu hazırlayıp, hayatı, kendini farklılaştırmak yoluyla olumlayan değerlere yol açabilir.

Derrida, mevcudiyet metafiziğini veya (edebiyata karşı felsefe ya da romanlara karşı psikoloji gibi) geleneksel cinsten ayırımları cisimleştirmeyen yazı üslûplarını tecrübe etmek suretiyle, nihilizmin ötesine geçmeye çalışan bir filozoftur. Bu ayırımlar, nihilizmi somutlaştıran geleneksel değerleri ve kabulleri, hümanizmi, bilimciliği, Marksizmi, ilerleme ve gerileme düşüncesini korumak suretiyle nihilizmi daha büyük bir problem hâline getirir. Bu sonuca varmaya, yani nihilizmi aşmaya, ancak yeni okuma, yazma ve yorumlama tarzları yar-

18 F. Nietzsche (1954), *Thus Spoke Zarathustra* (trans. by W. Kaufmann), New York: Random House.

19 Nietzsche, *Birth of Tragedy*.

20 *A.g.e.* ve F. Nietzsche (1980), *The Advantages and Disadvantages of History for Life* (trans. by P. Preuss), Indianapolis: Hackett.

dımcı olabilir. Sosyal bilimler için metinselci ya da II. tipten bir yorumun savunulabilir bir formülasyonunun, bu öneriyi dikkate alması gerekir. Stauth ve Turner, *Nietzsche's Dance* [Nietzsche'nin Dansı]'nda,[21] sosyal bilimlere başkaca Nietzscheci yaklaşımları tartışır.

Merkezin Yitirilmesinden Başka Bir Şey Olarak Merkez-Olmayan

Nietzsche, çoğunlukla bir nihilist olmakla itham edilir. Onun *The Gay Science* [Şen Bilim]'de geçen Tanrı'nın ölümü konuşması, ufkumuzun ve merkezimizin yitirilmesinden söz eder. Yeats'in "Second Coming"i, Nietzsche'nin bu yorumunu yakalar: "Merkez olmayacaktır artık; dünyaya sadece anarşi yayılır."[22] Ama bu, Nietzsche'nin pasif/tam olmayan nihilizm ile aktif/tam nihilizm arasındaki ayırımını ve dünyaya anarşiyi yayanın, trajik kötümserlik değil, fakat teorik iyimserlik olduğu görüşünü atlar.

Sadece (mümkün) tek bir merkez olan kültürel merkezimiz gitmiş olabilir; Tanrı ölmüştür. Fakat başka merkezler vardır (ve her zaman da olmuş olmalıdır). Ve de bizler, başka merkezler yaratabiliriz. Ama bizim için taşıdığı anlam dışında, merkez düşüncesinin hiçbir anlamı yoktur. Demek ki, merkezi olmayan varlığımız düşüncesinin de bir anlamı yoktur. Lévi-Strauss ve Heidegger tarafından sergilenen nostalji, mutlak, sabit bir merkez olarak alınan yitirilmiş bir merkeze

21 Stauth & Turner, *Nietzsche's Dance*; Nietzsche, *Gay science*, [Pasaj, W. Kaufmann (1976), *Viking Portable Nietzsche*, New York: Random House, ss. 95-6'da yeniden yayınlanmıştır.]

22 Yeats (1924), *Second Coming*, [The poems of W. D. Yeats, A New Edition, (ed. by R.J. Finneran)]'de, Macmillan Publishing Company.

duyulan özlemdir. Derrida ve diğer postmodernistler, söz konusu merkezin kaybı için üzüntü ya da nostalji hissetmezler. Onların, hiçbir merkezin olmadığı düşüncesi, mutlak hiçbir merkezin olmadığı, fakat bunun yerine birçok merkez olduğu anlamına gelir; hayata dair olumlayıcı oyun baştan sona, tamamen bununla ilgilidir. Merkezin reddedilmesi olumsuz bir şey değil, fakat Nietzsche'nin öngördüğü şekilde hayatın –farklılığın, oyunun, oluşun, perspektifin– olumlanmasıdır. Rorty'nin de öne sürdüğü gibi, böyle bir post-felsefî kültür, merkezi hiçbir yerde bulunmayan, fakat çevresi her yerde olan bir kültürdür.[23]

Başka bir olasılık ise, merkezimizin gitmiş olmadığına, fakat yeniden konumlanması gerektiğine, yani ona en azından daha düşünümsel anlarımızda, Olymposçu ayrı ve izleyici gözüyle bakmamız gerektiğine işaret eden olasılıktır. Postmodernizmin bir yorumu budur, yani bu yorum, düşünümsel olarak kültürümüzü radikal bir biçimde olumsal olan ve dolayısıyla zorunlu olmayan bir kültür olarak değerlendirmek düşüncesinden oluşur. Bu, yaşamaya son vermemiz veya kültürümüzdeki her şeyi inceleme veya terk etme yönünde bilinçli bir çaba göstermemiz gerektiğini ima etmez. O, belli bir düzeyde yaşam biçimlerimizin radikal olarak olumsal ve bütünüyle değiştirilebilir olduğu olgusunun bilincinde olduğumuz anlamına gelir. Bu, Derrida'nın neden sanki bir merkez olduğunu reddetmeyip, daha ziyade onu konumluyormuş gibi konuştuğunu, herhâlde açıklar. O, aynı zamanda merkezi redde-

23 R. Rorty (1976), "Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture", *The Georgia Review, 30* (4), ss. 757-769; yeniden yayınlanmış versiyonu için bkz., R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: Uni. of Minnesota Press, ss. 60-71; ayrıca bkz.,: "Introduction to *Consequences of Pragmatism*".

dişinin bir olumlama olmadığını ve merkez-olmayanla ilgili olarak iyimser olduğunu öne sürer. Derrida'nın merkez konusunda Nietzscheci bir tarzda düşünümsel olma çabası, bu mülâhazalarla bağdaşır. Metafiziksel bir şey, varlığın ve mevcudiyetin merkezi olarak merkez (ve özne), nostalji ve üzüntü olmaksızın reddedilir, fakat bir "fonksiyon", bir tür formel bir sembol olarak korunur. Mevcudiyet metafiziğinden kaçamıyorsak eğer, onu, tıpkı Nietzscheci üstinsanların, düşünümsel anlarında kendi değerlerine karşı benzer bir duruşu benimsemesi gibi, düşünümsel anlarda, Olymposçu bir duruş benimsemek suretiyle, en azından soyabilir veya gizemsizleştirebiliriz.

Farklılık

Derrida, Nietzsche ve Heidegger'le, Batı kültürünün, hiç sonu gelmeyen bir çeşitlilik içinde, iyimserlik ve kötümserlik, ideoloji ve ütopyayı üreten karşıt kutuplar arasında salınıp durduğu konusunda tam bir uyuşma içindedir. Bu, Derrida'nın Batı kültürü içinde çeşitli farklılıklara ve olumsuzlamalara yol açtığını düşündüğü ortak temeldir. Kuhn'un diliyle ifade edildiğinde, bütün bir Batı kültürü Platon'dan beri çeşitli değişimler sergileyen tek bir paradigmadan oluşur. Bu, ikinci ve üçüncü bölümlerde tartışıldığı şekliyle, özellikle de modern kültür için geçerlidir. Buna göre, örneğin doğa ve eril, kültür ve dişile hâkim olur; ama kültür ya da dişile öncelik veren yazarlar, karşı çıktıkları şeyin idaresi altına girmiş olurlar. Modern kültürün, Aydınlanma karşıtlığına karşı Aydınlanma yandaşlığı, modernite karşıtlığına karşı modernite savunuculuğu, antidoğalcılığa karşı doğalcılık benzeri düalizmleri, aynı problemi gözler önüne serer.

Yapısalcılığın, Heidegger'in ve Nostaljinin Ötesinde

Derrida'nın sonu hiç gelmeyen bu döngüyü ele alırken kullandığı strateji, işe Saussure'ü radikalleştirmekle başlar. Derrida, özdeşlik ve varlığın farklılık, mevcudiyet ve yoklukla tanımlandığı konusunda yapısalcılarla uyuşur. O, Saussure'ün, bir sistemin bütün öğelerinin yok gibi göründükleri zaman bile, hep mevcut olduğu görüşünü kabul eder; aynılık ve farklılığı, mevcudiyet ve varlığı, varoluş ve olumsuzlamayı tanımlamak için, onları, yeniden odak noktasına almamız gerekir. Bir sistem içinde gerçeklik, keyfî ve ilişkiseldir. Derrida, mevcudiyet metafiziğinin Saussure'ün tartışmasındaki kalıntılarını tamamen ortadan kaldırmak için, belirsizlik düşüncesini ekler.

Derrida açısından, yokluğu veya yoksunluğu olumsuz olan varlığın kendi-kendine-özdeş, saf mevcudiyetiyle ilgili arayış, bu hedefe erişilmek bir tarafa, tutarlı bir biçimde ortaya konamaz bile. Kendi-kendine-özdeş varlık veya saf varlığın (doğanın, hakikatin, iyiliğin) mevcudiyeti ancak, yokluklara ya da olumsuzlamalara, onun yerinden etmeye veya kendisine hâkim olmaya çalıştığı başkalığın "izlerine" gönderimle tanımlanabilir. Mevcudiyet, şu hâlde, yok olana bağlıdır. Bundan dolayı, (hangi şekil altında olursa olsun) bu saf varlık arayışı, hiçbir zaman hayata geçirilemeyecek bir şeydir, söz konusu arayışın sürekli olarak ertelenmesi gerekir; saf başlangıçlar, kökenler veya saf varlık arayışı, onu adlandırma veya ifade etme teşebbüsü, gösterenler sistemindeki başka öğeleri adlandırmak veya ifade etmekle sonuçlandığı için, içinden çıkılamaz bir bataklıktır. Derrida'nın "*différance*" terimi, işte bu iki "erteleme" ve "farklılığı" gösterir.

Şimdi artık, Derrida'nın, sözmerkezcilik, fallusmerkezcilik, hiyerarşi, öteki, aklın öteki yanı, yapıbozum, belirsiz-

lik, karar verilemezlik ve antihümanizm (insanın amaçları) gibi karakteristik konularını tartışacak bir konumda bulunuyoruz.

Sözmerkezcilik

Heidegger'in izinden giden Derrida,[24] Batı düşüncesine mevcudiyet metafiziğinin hâkim olduğuna inanır. Bu görüşe göre, saf (kendi-kendine-özdeş) varlık adlandırılabilir ve daha sonra da dilde temsil edilebilir. Felsefe ve bilim, şeylerle ilgili hakikati keşfedebilir ve ifade edebilir.

Sözmerkezcilik kendisini çeşitli şekillerde gösterir. Her şeyden önce o, belirli birtakım düalizmlere; özdeşlik ve farklılık, varlık ve yokluk, doğa ve kültür, eril ve dişil düalizmlerine dayanır. Bu düalizmler ise, daha sonra normatif bir hiyerarşiyi vücuda getirir: Farklılık karşısında özdeşlik, yokluk karşısında varlık, namevcudiyet karşısında mevcudiyet, kültür karşısında doğa, dişil karşısında eril (fallusmerkezcilik) imtiyazlı hâle getirilir. "Öteki" (söz gelimi delilik) karşısında akıl, kendi ötekisi karşısında da benlik imtiyazlı kılınır ve bu, böyle devam edip gider.

Öteki, her ne ise artık –farklılık, yokluk, delilik, dişil olan– marjinalleştirilmiş ve değersizleştirilmiş hâle gelir. Bunun sonuçları, muhtemelen eril/dişil, akıl/delilik ve doğa/kültür örneklerinde olabilecek en açık bir biçimde ortaya çıkar, ama onun bütünsel ve ayrıntılı sonuçları, çok daha geniş kapsamlıdır. Söz konusu ikili karşıtlık hiyerarşisi, bu ya/ya da üst

24 Derrida'yla yapılan, yukarıda 11. dipnotta atıfta bulunduğumuz mülakata bakınız. Derrida'ya iyi bir giriş için bkz., M. Ryan (1982), *Marxism and Deconstruction* (Chapter 1), Baltimore: Johns Hopkins University Press.

anlatısı, Heidegger'in "yeryüzünün Avrupalaşması"[25] adını verdiği şeye götürür.

Muhtemelen, *The Protestant Ethic* [Protestan Etiği]'nde Weber'den gelen ipuçlarının izini süren Heidegger, Batı düşüncesinin kategorileri ve hiyerarşilerinin, gezegenin Avrupa uygarlığı tarafından fethinde bir rol oynadığına inanır. (Bazı yazarlar,[26] Batının, dünya tarihinin en yüksek noktası olduğu görüşüne karşı koyar.) Irkçılık, cinsiyetçilik, sömürgecilik ve benzeri tüm düşünceler, gerek Batı toplumlarının içinde gerekse dışında, Derrida'nın sözmerkezcilik adını verdiği tavrın doğal sonuçlarıdır. Bu görüşte sosyal bilimler, davranış bilimlerinin bazı teori ve pratikleri, özellikle de normallik, ilkel toplum ve rasyonalite düşünceleri içerilir. Sözmerkezci düşünce (metafizik, bilim, etik, sosyal bilimler ve davranış bilimleri, psikiyatri), şu hâlde, tecavüzkârdır. Ötekine tecavüz edip, onu kendi imtiyazlı kip ya da kalıplarına uymaya zorlar.

Yapıbozum

Bir yorumcunun da öne sürdüğü gibi, yapıbozumculuk ve antihümanizm,

> Batı'nın etnosantrizmini ve kendi kendisine gönderimliliğini, kendi *logos*unu aklın evrensel biçimi olarak alan, kendi bilincini evrensel bir kendine mâl etme şekline dönüştüren,

25 M. Heidegger (1966), *Discourse on Thinking*, New York: Harper Collins; M. Heidegger (1977), "On Nietzsche's Word: 'God is dead'", ve "The Question Concerning Technology", [M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper Collins]'de, ss. 3-36 ve ss. 53-113.

26 Heidegger, *Discourse on Thinking*; "The Question Concerning Technology", ve "On Nietzsche's word: 'God is dead'"; Levi-Strauss, *Race and History*.

> her şeyi ve herkesi kendisiyle "aynı" kılan ve kendisini her şeyin (ve bütün varlıkların) efendisi yapan "beyaz adam mitolojisini" ortadan kaldırmaya koyulur. [Yapıbozum] beyaz adamın *logos*unun bütün bir varlık alanına hükmedemeyeceğini, onun bilincinin varolan her şeyi kendisine mal edemeyeceğini, her şeyin onun kendisiyle aynı olmadığını kanıtlar. Onun sadece, salt birbirlerine gönderimde bulunan ve yalnızca kendilerini temsil eden tekrarcı metinlerin kapalı bir döngüsü içinde hareket etmesinden dolayı, bu yanılsamalara dönüştüğünü ona gösterir. Ona, metinlerinden ve yazılarından tek tek her birinin her yerinde ve her zaman, tıpkı Batı'nın mantığından ve metin dokusu dışında, onların kavrayışından kaçan bir şeylerin hep olması gibi, kapatılmamış boşluklar, onun egemenliğinden kaçan, bilinç tarafından kendine mâl edilmekten veya aklın egemenliğinden kurtulan mekânlar bulunduğunu gösterir.[27]

Bunlar güçlü ve ağır sözlerdir, fakat Nietzsche, Weber, Heidegger ve Derrida hepsinin altına imza atar.

Hâl böyle olduğunda, yapıbozum tam olarak ne ifade eder? O sadece hiyerarşileri tersine çevirmez. Bu tersine çevirme stratejisi her şeyi olduğu gibi bırakır. Başka yazı formları icat edinceye kadar sözmerkezcilikten kurtulamayız. (James Joyce'un romanları, Derrida için bu türden yazının bir paradigmasıdır.) Yapıbozum, daha ziyade imtiyazlı kılınanı, mevcut olanı, kendisine hâkim olmaya, kendisini silmeye çalıştığı namevcut ötekine bağlı olanı göstermeye çalışır. Derrida, her karşıtlığın, "ilâvenin ertelediği (mevcudiyet) şeyin, bizatihi kendisine dair bir anlam üretebilmek için, bir 'ilâve'yi gündeme getirmesi gerektiğini" söyler. "Ancak bu ilâve, 'karşıtlı-

27 E. T. Bannett (1959), *Structuralism and the Logic of Dissent*, Champaign: University of Illinois Press, s. 222.

ğın' her iki yanını hem aşar, hem de onlardan pay alır." Bu uygulama "*différance*"a dayanmakta olup, "metinlerin 'sözmerkezci' karşıtlığını geçersiz kılacak" ve "felsefî (ikili) karşıtlığa dahil edilmekten kaçan, ama yine de, hiçbir zaman üçüncü bir terim meydana getirmeksizin, karşıtlıkta ikamet eden, ona karşı koyup, karşıtlığı düzensizleştiren" mekânlar meydana getirecektir.[28]

İlâve, bir artıdeğer ve mevcudiyetin ölçüsüdür, ama o, ikili karşıtlık ve hiyerarşilerin ne yerine geçebilir, ne de onlardan kaçabilir. Yapıbozum, şu hâlde, sözmerkezcilikten kaçmadan, sınırların içinde kalarak, karşıtlıkları bozar. En iyi durumda, ileriye bakarak, en azından kavramları, farklı bir yazı türüne izin veren bağlamlar içerisinde yeniden konumlandırmanın yollarını buluncaya kadar, sözmerkezciliğin her tezahürünü çökertme yönünde sürekli bir çaba içinde olabiliriz.

Bu yapıbozum işlemi, aklın öteki yanını meydana getiren sonsuz ötekini açar. Kearney'in de şu şekilde ifade ettiği gibi:

> Dikkatimizi, dışlama ve bölme sözmerkezci işlemlerini belirleyen kaygan "marjin" ve sınırlara yeniden yöneltmek suretiyle, önyargılı özdeşlik kavramlarımızı dağıtmaya ve bize şimdiye kadar bastırılmış veya gizlenmiş "ötekiliğin" –deneyimin, tamamen kendi kendisinde içerilen ve bütünüyle kendine yeten bir mevcudiyet olarak hakikat yanılsamasını korumak amacıyla göz ardı edilmiş öteki yanının– meydan okumasını göstermeye çalışır. ... Derrida için, düşünülmüş olup da, yeniden düşünülemeyen hiçbir şey yoktur.[29]

---

28 Derrida, *Positions*, s. 36. Ayrıca bkz., R. Young (ed.) (1981), *Untying the Text*, New York: Routledge.

29 Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, s. 120

Bu sorulara verilecek belirli, sabit, sınırlanmış, karar verilebilir hiçbir yanıt, doğal göstergelerin yeniden düşünülemeyen veya yeniden konumlanamayan hiçbir aksiyomatik sistemi yoktur. Bu, nihilizm değildir, fakat Sokratik soruşturmanın daha katı bir uygulaması, Aydınlanmanın *ethos*unun daha tavizsiz bir biçimde hayata geçirilmesidir.

Aynı şekilde, ***hümanizm***, "insanın" kapanışa erdirilebilecek veya neticelendirilebilecek bir hedefi ya da amacı olduğu tezi de, metafiziksel bir iddia değildir; ya da metafiziksel bir iddia ise eğer, insanın bir sona ya da sonuca gelmek durumunda olduğunu ima eder. Derrida, gerçekten de, Nietzsche, Heidegger ve Skinner'ı tekrarlayarak, bir yandan Foucault, Lacan ya da Althusser de dahil olmak üzere, birey hakkında konuşma ihtiyacını bir şekilde ortadan kaldırmayı isteyip, bir kimse bulunduğunu reddeder, bir yandan da "bir öznenin hiç olmamış olduğunu" öne sürer. Bir özgürlük, otobiyografi, dostluk ve cemaat tartışması içinde, öznenin hukuktaki, psikolojideki, etikteki ve diğer alanlardaki rolünü yeniden düşünmek ihtiyacını duyarız.[30] Özneyi yeniden konumlamanın bir yolu, Derrida ve Foucault'nun yaptığı gibi, insanın sonundan söz etmektir.[31] Onların amacı, "transandental bir gösterilen", deneyimin öznesi veya onun nesnesi olarak insan ya da

30 J. Derrida (1986), "The Ends of Man", [K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy (eds.), *After Philosophy*, Cambridge: MIT Press]'de; J. Derrida (1988), "The Politics of Friendship", *Journal of Philosophy*, ss. 632-644; J. Derrida, "Eating well, or the Calculation of the Subject: An interview", E. Cadava, P. Connor & J. Luc-Nancy (ed.) (1992), *Who Comes after the Subject?*, New York: Routledge, ss. 96-120.

31 Derrida, "The Ends of Man"; Foucault, *Order of Things*; ayrıca bkz., Soper, *Humanism and anti-humanism*. Bir eleştiri için bkz., L. Ferry & A. Renaut (1985), *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, Amherst: University of Massachusetts Press; ve T. McCarthy (1992), *Ideals and Illusions*, Cambridge: MIT Press.

özne düşüncesinden uzaklaşıp, bireyin, bir "ne" değil, bir "kim" olduğu düşüncesi üzerinde odaklaşmaktır.[32]

Antihümanizm

En azından Rönesans'a kadar geri giden hümanist gelenek, –modern bireycilik, serbest pazar kapitalizmi ve liberalizm gibi– bir dizi gelişme ve onların, özerklik, mahremiyet ve hukukun yöntemi gibi değerleriyle yakından ilişkilidir.[33] Hobbes'la başlayıp, rasyonel tercih kuramında doruk noktasına erişen insan doğası kuramı da, bu ideolojiyle irtibatlandırılır. Bu dünya görüşünün gerisinde ise, öznellikle nesnellik ve olgularla değerler arasındaki ayırımları ve özne olarak benlik görüşüyle birlikte Kartezyenizmin epistemolojisi bulunmaktadır. Romantizm ve varoluşçuluk bile, olumsuz ve tepkisel bir biçimde dahi olsa, bu temanın çeşitlemelerini geliştirir.

Hümanist görüşte benlik, akılsallık gibi belirli tanımlayıcı özellikleri olan, Aristotelesçi bir töz ya da öznedir. Nietzsche bu görüşü, Hegel tarafından sergilenen çabalara rağmen, insanın sonluluğuna ve kendi kendisini oluşturmasına açık kapı bırakmadığı için eleştirir. Romantiklere rağmen (veya onlardan dolayı), bu görüş, dışavurumculuğun çeşitli şekilleriyle irtibatlandırılan nostaljiden uzaklaşamaz. Özne olarak benlik düşüncesi, yapanı yapılmış işten veya eylemde bulunanı eylemden ayıran ve dolayısıyla, Nietzsche için, güçsüz olanın tepkisel, olumsuz, köle zihniyetinden ayrılmaz olan özgür

32 Cadava, Connor & Luc-Nancy (eds.) (1992), *Who Comes after the Subject?*; S. Kavale (ed.), *Psychology and Postmodernism*, Newbury Park, CA: Sage.

33 E. Brinton (1963), *The Shaping of Modern Thought*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall; J. Merquior (1991), *Liberalism, Old and New*, New York: Twayne Publishers.

irâde benzeri çeşitli efsanelerle de irtibatlandırılır.[34] Nietzsche için, kendi kendini oluşturma veya kendini yaratma, kişinin, hayatı bir tür sanat eseri olarak görme teşebbüsü, güçlü bireylere, kendilerini geçmişin bataklığına saplanmadan sağlıklı şekillerde sürekli olarak yeni baştan yaratma olanağı verir.

Heidegger'in *Being and Time* [Varlık ve Zaman]'da[35] ortaya koyduğu sahicilik anlayışı, bireyin bir "ne" değil, fakat bir "kim" olduğu düşüncesini vurgu yapar. Sahici bireyin burada, geleceğini hayat yolculuğunun birleştirici boyutu hâline getiren eşsiz bir benlik olduğu ortaya çıkar. Kişi, kendi olanaklarını tasarlayıp geleceğe yansıtır ve bunu yaparken de, bütün bir dünyayı yorumlar. (Sartre'ın kendi varoluşçuluk versiyonunda alıp benimsediği düşünce, işte bu düşüncedir.) Nietzsche, Heidegger ve Sartre için, üslûp ya da tarz sahici bireylerin kalite işaretidir.

Heidegger sonradan, hümanizmin Batı kültürünü tanımlayan hükmetme isteminin merkezinde bulunduğuna inandı. Platon'dan Nietzsche'ye felsefe, öznelcidir; gerçeklik, insanların anlayabildikleri ya da kontrol edebildikleri şeyler yoluyla tanımlanır. Pragmatizm ve teknolojik uygarlık, Batı geleneğinin doruk noktasıdır. Hakikî hümanizm, bu öznelci gerçeklik ve değerler düşüncesini reddeder. Hakikî hümanizm, dünyaya ait olma, basit yaşama ve yeryüzünün hizmetkârı olarak iş görme şeklindeki Grek düşüncesine bir dönüş anlamına gelir.[36]

---

34 G. Deleuze (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia Uni. Press.

35 M. Heidegger (1962), *Being and Time*, New York: Harper Collins; ayrıca bkz., D. Kellner (1968), *Heidegger's Concept of Authenticity*, Unpublished doctoral dissertation, Columbia University, New York.

36 Heidegger, *Word of Nietzsche: 'God is Dead'*, "The Question Concerning Technology", *Discourse on Thinking*.

Foucault ve Derrida'nın antihümanizmi, Heidegger'den olağanüstü yoğun bir biçimde etkilenmiştir. Foucault'nun benliğin tâbi kılınmış veya boyunduruk altına alınmış bir özne hâline geldiği görüşü ve onun hem özne hem de nesne olarak benliğe saldırısı, kendisinin benlik teknolojilerinden uzaklaşıp, benliğe alâka (yaşama sanatı) antik düşüncesine doğru hareket etme arzusunu motive eder.[37]

Derrida'nın insanın sonuna ilişkin tartışması, Heidegger'in hümanizme ilişkin daha "özgün" bir anlamaya dönmek istediği yerde, Nietzsche ile Heidegger arasında, Nietzsche'yi bir postmodernist, Heidegger'i ise bir premodernist hâline getirecek kadar keskin bir ayırım yapar. Derrida'nın ulaştığı sonuç, en güçlü bir biçimde Habermas[38] tarafından ortaya konan, postmodernistlerin genç muhafazakârlar oldukları ithamını etkisiz hâle getirmeye katkıda bulunur. Derrida ve Foucault için, hümanizm, savunulması değil, aşılması gereken gelip geçici ve toplumsal bir tarihî dönemdir. Ama onlar, her ne kadar bireysellik, özgürlük ve kişisel gelişme düşünceleri oldukça farklı şekillerde yeniden konumlaştırılmış olsa da, hümanist gelenekle ilgili her şeyi reddetmez veya nostaljik bir geçmişe dönüşün özlemini duymazlar.

---

37 M. Foucault (1980), "Truth and Subjectivity", [*Howison Lectures*, unpublished manuscript]'da; M. Foucault (1989), "An Aesthetics of Existence", [*Philosophy, Polities, Culture*, New York: Routledge]'de, ss. 47-56; M. Foucault, "Care of the self", [*History of Sexuality*, vol. 3]'de; Foucault, "On The Genealogy of Ethics"; Foucault'un benliğe alâka'sı üzerine yakın zamanlarda yayınlanmış makaleler için, bkz., T. J. Armstrong (ed.) (1992), *Michel Foucault: Philosopher*, New York: Routledge, özellikle ss. 215-283 ve ss. 334-346; Rajchman, *Truth and Eros*.

38 J. Habermas (1982), "Entwinement of Myth and Enlightenment", *New German Critique, 8*, ss. 13-30; *Theory of Communicative Action; Philosophical Discourse on Modernity;* ve "Modernity: An Incomplete Project".

Habermas, Hümanizm ve Bilinç Felsefesi

Habermas,[39] bir yandan da hümanizmin metafiziksel tezlerinden birini, Descartes'la başlayıp, Weber'in kararcılığına ve Frankfurt teorisyenlerinin ondan miras almış oldukları kültürel kötümserliğe yayılan bilinç felsefesini reddeder. Habermas için, benlik ve moral kimliğin, tıpkı Foucault ve Derrida'nın bakış açısından onların yeniden konumlanmalarının gerekmesi gibi, yeniden inşa edilmesi gerekir.

Kabul edilebilir bir kendini oluşturma düşüncesinin bilinç felsefesiyle özne felsefesinden sakınması gerekir; Habermas ve postmodernistler, bu konuda tam bir uyuşma içindedirler. Bundan sonra meseleler birleşmiş hâle gelir. Habermas,[40] diyalogun ve Piaget, Kohlberg, Mead ve Dewey tarafından yoğun bir biçimde etkilenen, merkezsizleşmiş bir kimlik düşüncesinin savunuculuğunu yapar. Bir diyalog cemaatinde cisimleşen merkezsizleşmiş, egoist olmayan, rasyonel ve birlikli benlik, Habermas'ın Aydınlanma hümanizmini yeniden inşasının bir parçasını oluşturur.

Bakhtin'i[41] takip eden bazı postmodernistler, Habermas'ın benlik anlayışı gibi çoğulcu olan, ama Habermas'ın

39 Habermas, *Theory of Communicative Action* ve *Philosophical Discourse on Modernity*; ayrıca bkz., R. Bernstein (ed.) (1985), *Habermas and Modernity*, Cambridge: MIT Press, özellikle Habermas'ın yanıtıyla (ss. 197-219) birlikte M. Jay (ss. 145-159) ve J. Whitebook'un (ss. 160-80) makaleleri; ayrıca bkz., J. Whitebook (1985), "Saving the subject: Modernity and The Problem of The Autonomous Individual", *Telos*, 27, ss. 79-102.

40 Habermas, *Theory of Communicative Action* ve *Philosophical Discourse on Modernity*.

41 M. M. Bakhtin (1981), *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press; D. Carroll (19XX), "Narrative, Heterogeneity and The Question of The Political: Bakhtin and Lyotard", [M. Krieger (ed.), *The Aims of Representation*, New York: Columbia University Press]'da, ss. 69-105.

kullandığı Aydınlanma öğretilerinden tamamen uzak duran bir diyalog-benlik modeli geliştirdiler. Lyotard,[42] diyalog, çoğulculuk ve cemaatin, hem bilinç felsefesinden ve hem de Habermas'ın hümanizmde temellenen birlikli bir benlik yönündeki Aydınlanma alternatifinden kaçınabileceğini gösterir.[43]

Postmodernizm ve Kimlik

Derrida ve Foucault için, kişinin kendisi tarafından oluşturulmuş bile olsa, birlikli bir benlik düşüncesi, kimliğin *différance*'ın bir fonksiyonu olduğu hususunu atlar. Lacan, Weber ve Freud'la tam bir karşıtlık içinde, birliği olmayan bir benlik ortaya koyar. Foucault, Lyotard ve Derrida, Lacan'ın birlikli bir benlikten uzaklaşma hareketiyle uyuşur. Onlar, Nehemas[44] yoluyla Nietzsche'den ve Nietzscheci çoklu benlik görüşünü Freud'a izafe eden Rorty[45] yoluyla Freud'dan

42 J. F. Lyotard (1992), "Sensus Communis", [Cadava, Connor & Luc-Nancy, *Who Comes After The Subject?*]'de; Lyotard, *The Differend*; Lyotard & Thebaud, *Just Gaming*. Ayrıca bkz., G. Deleuze & E. Parnet (1987), *Dialogues*. New York: Columbia University Press; J. Derrida (1988), "Afterward: Toward an ethic of discussion", [J. Derrida, *Limited. Inc*. Evanston, IL: Northwestern University Press]'da, ss. 111-160.

43 A. Cascardi (1992), *The Subject of Modernity*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; V. Evans (1992), *Psychology and Nihilism*, Albany: State University of New York Press.

44 A. Nehemas (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 175 vd.; ayrıca bkz., E. Blondel (1992), *Nietzsche, The Body and Culture*, Stanford. EA: Stanford University Press; L. P. Thide (1990), *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

45 R. Rorty (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; R. Rorty (1991), "Freud and Moral Ref-

gelen temaları tekrarlarken, benliği sabit değil de, çoklu ve kapsamlı hiçbir plânı olmayan, sürekli inşa hâlindeki bir şey olarak tanımlarlar. Benliği verili bir anda meydana getiren çeşitli çokluklar, birbiriyle oyun ve dans içinde olurlar.

Nietzsche'nin görüşünde, çoklu benlik, arzunun Dionysosçu aşırılığıyla Apolloncu düzen ilkesinin bir gerilimidir. Lacan, Bataille ve Deleuze Dionysosçu aşırılığı uç noktalara taşır. Beden, cinsellik ve arzular, oyun, farklılık üzerine Dionysosçu vurgu, modernistlerin, yerini, yabancılaşmanın bir kaynağı diye kesin olarak belirttikleri benliğin parçalanmasını yüceltir görünür. Gerçekten de, bazı yazarlar onun nihilizmi, romantizmi (ve böylelikle de belki, tüketimciliği), rol kavramını ve dramaturjiyi ima ettiğini ve dolayısıyla, ciddiyet yokluğu sergilediğini düşünür. Lasch[46] için bu görüş, ya ekonomik bireyciliği azdıran ve cemaati engelleyen rasyonel egoizme ya da çocukça kendine düşkünlüğe cesaret telkin eden romantizm veya narsisizme destek veren minimal bir benlik anlayışına yol açar. Bell[47] içinse, kapitalist çalışma etiğinin temellerini yıkan bu görüş, tehlikeli bir nihilizm, irrasyonalizm ve çilecilik türüne eşdeğerdir. Deleuze ve Bataille, şizoanalize ve çok çeşitli arzuların *ad infinitum* olumlanmasına vurgu yapar. Bazı postmodern kimlik anlayışları Oedipus komplek-

---

lection", [R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers: Vol. 2*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press]'da, ss. 143-64.

46 Lasch, *Minimal Self* and *Culture of Narcissism*; Sennett, *Fall of Public Man* ve "Authority".

47 Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*.

48 R. Bogue & B. Massumi (1992), *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, Cambridge: MIT Press; Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus*. Ayrıca bkz., M. Featherstone, M. Hepworth & B. S. Turner (eds.) (1992), *The Body: Social Processes and Cultural Theory*, Newbury Park, EA: Sage.

sini ve Freud'un biyolojizmiyle gerçeklik ilkesini reddetmek suretiyle, bastırma ve yüceltme ihtiyacını terk ederler. Deleuze ve Guattari'ye göre, modern kimlik Apolloncu olana, düzene çok fazla vurgu yapar; modern benlik, bu yüzden gerçekten de, paranoiddir. Faşizm bu benliğin doruk noktasıdır,[48] zira faşizm, kapitalizmin en yüksek evresidir ve Protestan çalışma etiği, paranoid davranışı, Weber ve Bataille'ın demir kafesin parçası olarak gördükleri, kısıtlanmış ekonomiyi yaratan Apolloncu düzenin özüdür.[49]

Eleştirmenler benliğe bu yeni yaklaşımın, umut, eleştiri ve ilerleme için temeller sağlayan ve insanî failin tarihin ve Aydınlanma özgürleşiminin merkezi olduğu kabulüne dayanan hümanist tarih ve değerler felsefesinden vazgeçtiğinde ısrar ederler.[50] Foucault[51] için bile, ve Giddens,[52] Gergen[53] ve Bauman'ın[54] yakın zamanlarda yayınlanan eserlerinde, modern benlik demir bir kafesçe tamamen tuzağa düşürülmüş değildir, onun, sadece sınırlamaları değil, yeni fırsatlar yara-

49 G. Bataille (1988), *The Accursed Share*, Vol. 1, Cambridge, MA: Zone Books/MIT Press, ss. 115-142; J. Derrida (1978), "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve", [J. Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press]'da, ss. 251-77.

Bataille üzerine bazı tartışmalar için bkz., Habermas, *Philosophical Discourse on Modernity;* ve A. Nehemas (1989), "The Attraction of Repulsion", *New Republic*, 75, ss. 31-36.

50 A. Callinicos (1989), *Making History*, Ithaca, NY; Cornell University Press.

51 Foucault, "Care of the Self".

52 Giddens, *Modernity and Self-identity;* S. Lash & J. Friedman (eds.) (1992), *Modernity and Identity*, Cambridge, MA: Blackwell.

53 Gergen, *Saturated Self*. Ayrıca bkz., G. Levine (ed.) (1992), *Constructions of the Self*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

54 Z. Baumann (1991), *Ambivalence of Modernity*. Ithaca, NY: Cornell University Press; Z. Baumann (1992), *Intimations of Modernity*. New York: Routledge.

tan imkânları vardır. Benlik düşüncesini tamamen terk etmek, arzuların oyununa getirilecek Apolloncu sınırlamalardan vazgeçmek, sadece zarar verebilir.

Bu Dionysosçu yazarlardan bazıları, özellikle de Bataille, arzulara dayandırılan bir benlik tanımının bizi "ilkel", daha iyi olduğu teslim edilen topluma yaklaştıracağını düşünür görünür. Fakat Bataille, modern kapitalist kültürün bütünüyle akıldışı olduğunu, öyle ki ondan uzaklaşma teşebbüsünün, tehlikeli olmakla birlikte, gerçekte daha akıldışı ve vahşi olmadığını, belki de daha az akıldışı olduğunu öne sürerken, Weber'i izleyen biri olarak görülebilir. Diğerlerinin, özellikle de Foucault ile Deleuze ve Guattari'nin, bu türden hiçbir özlemi yoktur. Onlar, bunun yerine, modernitenin çoğunlukla talep ettiği şekilde bedeni disipline etmekten ve benliği boyun eğdirmekten sakınan karşı pratikleri keşfedebilmemizi veya icat edebilmemizi umut ederler. Campbell'in *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* [Romantik Etik ve Modern Tüketimciliğin Ruhu]'nda[55] aşikâr hâle getirdiği gibi, modern toplumun çeşitli benlik teknolojileri, farklı teorileri, pratikleri ve kurumları modern kimliği, biri rasyonel egoizm, diğeri romantik dışavurumculuk olmak üzere, iki narsisist biçim altında sürdürür. Rieff, Sennett ve Lasch'ın tedavi edici veya "psikolojik insanı"yla kapitalist çalışma etiğinin çileciliği, narsisizmi yaratır.

Belki de Bataille'ın genel bir benlik ekonomisi düşüncesi bir alternatif sağlar. Hayatın, her şeyin metalaştırılmasından uzaklaşan, heterojen bir "genel ekonomisi", modern hayatın kapitalist çalışma etiği tarafından teşvik edilen baskıcı, çileci ve paranoid kısıtlanmış ekonomisinden daha az vahşi ve daha az akıldışıysa eğer, ne olur? Bir genel olumlama ve

55 Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*.

verme ekonomisinin bir arzu makinesi, "bir organsız beden"[56] olarak bir benlik düşüncesi daha büyük bir olumsuzluğa yol açar mı? Belki, onunla her şey daha iyi olur. En azından, modern kimliğin egoist ve dışavurumcu biçimlerini[57] güçlendirip, rasyonelleştiren modern sosyal bilimlerle davranış bilimlerinin ya tamamen bir tarafa atılmaları ya da radikal bir dönüşüme uğratılmaları gerekir.

Bu konuya yakınlık duyan, fakat postmodernizme tamamen mahkûm olmayan diğer yazarlar, modern toplum için daha istikrarlı kimlik ve kişilik yorumları geliştirmeye çalıştılar. Giddens,[58] Touraine[59] ve Foucault'nun muktedir kılma ve baskıya dair kendisinden ayrılmayan belirsiz anlamlılıklarla birlikte, bir mikrofenomen olarak iktidar analizi, modern benliği konumlandırırken fail ve yapı arasındaki ilişkileri dikkate alır. (Sekizinci Bölüm, toplumsal yapı fikrini yeniden düşünme ihtiyacını da ele almaktadır.) Her ne kadar, ki-

56 Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus;* ayrıca bkz., M. Hardt (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship In Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

57 E. Taylor (1993), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press; ve *Sources of The Self*, 1989, s. 507 vd.

58 A. Giddens (1987), *Social Theory and Modern Society*, Stanford, EA: Stanford University Press; A. Giddens (1984), *The Constitution of Society*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; A. Giddens, *Modernity and Self-identity* ve *Consequences of Modernity;* Lash & Friedman, *Modernity and Identity;* P. Smith (1988), *Discerning The Subject*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Ayrıca bkz., E. A. Bryant & D. Jary (eds.) (1991), *Gidden's Theory of Structuration*, New York: Routledge; J. Clark, C. Modgill & S. Modgill (eds.) (1990), *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, New York: Falmer Press; I. J. Cohen (1989), *Structuration Theory*. New York: St. Martin's Press; D. Held & J. Thompson (eds.) (1989), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

59 A. Touraine (1988), *The Return of The Actor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

mileri Heidegger'den etkilenen bazı yazarlar, insan doğasından[60] söz etmek ve psikolojiyle benliğe Aydınlanmacı hümanist bir yaklaşımı savunmak isteseler de, sosyal psikoloji[61] de dahil olmak üzere, ilgili disiplinlerin, postmodernistlerin alanı tümden terk etme tavsiyelerini dinlemek yerine, belli ölçüler içinde tâdil edilmiş, benlik kavrayışları geliştirecek olmaları muhtemel gibi görünmektedir.

Sosyal Bilimlerle İlgili İçerimler

Postmodernizmde benliği yeniden konumlama veya yeni baştan tanımlama teşebbüslerinin, psikolojinin gelişimiyle ilgili aşikâr içerimleri vardır. Derrida ve Foucault haklıysa eğer, modern psikolojinin temel kabullerini ve bu kabullerden doğan benlik teknolojilerini terk etmemiz gerekir.

Her şeyden önce, insan doğasının determinist olan doğal evrensel yasalar tarafından yönetildiğini kabul edemeyiz. Davranışçılık, materyalizm, bilişsel psikoloji, rasyonel tercih teorisi, sosyo-biyoloji ve fizyolojik psikoloji de dahil olmak üzere, psikolojinin, Newtoncu modelini terk etmesi gerekir. Ölçme, öndeyi ve kontrol –yani, Foucault'nun hapishanelere, cinsel pratiklere, kliniklere ve yetimhanelere ilişkin tartışmalarında analiz ettiği disipliner toplum– bu kabullerden doğar ve onları güçlendirir.

---

60 Smith, *Discerning the Subject*.

61 A. Elliott (1992), *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*, Cambridge, MA: Blackwell; Kvale, *Psychology and Postmodernism*; I. Parker & J. Shotter (ed.) (1990), *Deconstructing Social Psychology*. New York: Routledge.

İkinci olarak, antidoğalcı görüşün bazı versiyonları insan davranışının toplumsal güçler, kültürün, tarihin ya da nesnel tinin kalıpları tarafından belirlendiğini savunur. Bu görüşlerin de, belli ölçüler içinde değişime uğratılmaları gerekir.

Üçüncüsü, toplumsal yapının bireyleri şekillendirmede bir rol oynadığı düşüncesi, toplumsal yapının ilâve analizini gerektirecektir. Yedinci Bölüm, postmodernizmin, kendisi de yeniden inşa edilmeye ihtiyaç duyan bu kavramla ilgili olarak ortaya koyduğu güçlükleri tartışır.

Dördüncüsü, psikolojiye hümanist diye nitelenmiş olan yaklaşımlar, antihümanist argümanların radikal bir dönüşümünü gerektirir.

Bütün bu düşüncelerden arındırıldığında, hümanist psikoloji, etnometodoloji, inşacılığın diğer biçimleri ve antipsikiyatri bireyi postmodernist bir tarzda yeni baştan düşünme olanağı temin edebilir. Buna ek olarak, feministler, Afrikalı Amerikalılar ve diğer azınlık araştırmacıları, postmodern antropologlar, romancılar ve diğerleri postmodern bir psikolojiye önemli katkılar yapabilirler. Psikolojik kabullerin, sosyal bilimlerle davranış bilimlerindeki merkezi dikkate alındığında, bu, ileriye doğru büyük bir adım olacaktır. Feminizmdeki görüş noktası epistemolojisi benzeri hareketler kadar, belirli yöntemlerin –örneğin, etnometodoloji, Sartre'ın (insanlara temel yaşam tercihlerini anlamada yardımcı olan) varoluşsal psikolojisi, dramaturji ve Nietzscheci sağlıklı gerilim içindeki çoklu benlikler yaratma amacı– hepsinin de yararlı olduğu ortaya çıkabilir. Foucault'nun benliğe alâkayla ilgili görüşleri, kültürümüze hâkim olmaya devam eden benlikleri disipline etme teknolojilerine alternatifler getirebilir. Bir sonuç, iktidarın, nasıl, kendini oluşturma ve denetlemeyle ilgili oldukça

büyük bir insanî olanaklar alanını sınırlamakta ve önünü açmakta olduğunun daha çok farkına varılması ve dolayısıyla söz konusu imkânlar dizisine değer biçilmesi olabilir. Bireyleri hem sınırlayan ve hem de onlara eylemde bulunup kendilerini yaratma olanağı veren süreç ve mekanizmaları (Foucault'nun iktidarla ilgili görüşlerini dikkate almayı gerektiren) anlama, topluma, bugün bulunabilenden daha az yargılayıcı ve daha dürüst bir toplumsal, politik ve ekonomik boyut sağlayacaktır. Sosyolojide, tarihte, ekonomide, politikada ve psikiyatri, davranış mühendisliği benzeri uygulamalı disiplinlerde ve tıbbî pratiklerde değişiklikler olması kaçınılmazdır. Bütün bu alanlarda postmodernist gelişmelerle ilgili ihtimaller, Yedinci Bölümde tartışılmaktadır.

7
Postmodernizm ve Toplum

Toplumsala, cemaate, politik olana, tarihe ve postendüstriyel topluma ilişkin postmodernist tartışmalar, çoğunlukla bu düşünceleri yeniden konumlandırma, şimdinin gerçekleriyle daha uyumlu pratikler geliştirme ve sosyal bilimlere yönelik, modernitenin kategorilerinin, yöntemlerinin, kabullerinin ve tavırlarının ötesine geçme çağrısını destekleme yönünde teşebbüslerdir. Acaba postmodernizm, biz geç modernitеden postmoderniteye doğru ilerledikçe, koşulların gerçekten bütünlüklü bir analizini geliştirebilir mi? Bu bölüm, postmodernistlerin, postendüstriyel toplumu, ve klâsik sosyal bilim kategorilerini ve yöntemlerini terk eden postmodernist bir sosyoloji yerine, bir postmodernite sosyal bilimi yaratma konusunu yücelttikleri suçlamasını inceler.

Altıncı Bölüm, postmodern yazarların, Hobbes ve Descartes'tan beri moderniteye hâkim olan benlik düşüncesini nasıl sorguladıklarını tartışmıştı. Söz konusu antihümanizm, Nietzsche'den ilham alan "aşırılık vizyonları"ndan başlayıp, Foucault'nun benliğe alâka anlayışından geçerek, kimlik kav-

ramını dostluk, özgürlük ve sorumlulukla yeniden inşa etme ve/veya yeni baştan konumlama yönündeki çok çeşitli teşebbüslere uzanacak şekilde, birçok dönüşüm geçirir. Teorik ve politik hümanizmden vazgeçmek, mutlak bir kuşkuculuğa veya bütün değerlerin, hatta bütün hümanist değerlerin toptan reddedilmesine götürmez. Benlikle ilgili postmodernist yaklaşımlar, modernistlerin yaklaşımları kadar geniş kapsamlı ve ikircikliidir.

Örneğin, Featherstone'un da işaret ettiği gibi,[1] her daim gerilim ve çatışmanın bulunduğu çoklu benlikler düşüncesi, estetizmin ve öz-olumlamanın bir versiyonu ve aynı zamanda tüketim kültürünün "ideal benliği" hâline gelebilir. Muhtemelen bu, postmodernistlerin, en azından inançlarının cesaretine, kanaatlerinin gücüne sahipseler, beğenmemeleri ve radikalleştirdikleri Aydınlanma *ethos*unun temelinde bulunan özgürlük ve dürüstlük değerlerini aşikâr hâle getirmeleri gereken bir kültürdür. Postmodernizmin eleştirmenleri, tam da postmodernizm ve tüketim toplumu birbirini izledikleri için, postmodernizmin, bilerek ya da bilmeyerek, geç kapitalizmin ideolojisi olduğunu savunurlar. Featherstone'un işaret etmek istediği husus, Nietzsche'nin öz-olumlamayı başkalarından farklılaşma yoluyla tanımlayan düşüncesinin, postmodernist metinler içinde, kişisel kimlik ve öz-olumlama ile ilgili, modern kimlik düşüncesinde de varolan, tam tamına aynı kararsızlık ya da müphemliği somutlaştırdığıdır. Postmodernizm,

1 M. Featherstone (1988), "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction", *Theory, Culture and Society*, 5 (2-3), ss. 195-216. Burada, yeni-muhafazakâr bir işlevselci olan Nikolas Luhmann'ın postmodernistlerle aynı benlik görüşünü paylaştığını belirtmekte yarar vardır: bkz., N. Luhmann (1986), "The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Cultural Roles", [T. C. Heller, M. Sosna & D. Welleby (eds.), *Reconstructing Individualism*, Stanford, CA; Stanford University Press]'de.

bu bakımdan, modern kimlikle ilgili daha önceki bölümlerde sözü edilen problemlerden çok fazla uzaklaşmaz.

Daha genel olarak da, postmodernizm, daha önce modernite ve modernizm karşısındaki idealize edilmiş çeşitli duruşlar yoluyla analiz edilen aynı ikircikli oluşları özetleyebilir. Postmodernizm radikal midir, yoksa muhafazakâr mıdır?[2] Nihilistik midir veya nihilizmi tamamlar mı, yoksa nihilizmin temellerini mi atar? O, geç kapitalizmin kültürel tortularını mı tasvir eder, yoksa onları onaylar mı?[3] Postmodernizm, modernizmden radikal bir kopuş, onun daha radikal öğelerinin bir tamamlanışı mıdır, yoksa nostaljik bir geçmişe dönük yeni-muhafazakâr bir arayış mıdır? Postmodernizm, modernist entelektüellerin elitizmini terk edip, yüksek ve popüler kültür arasındaki ayırımı bulanıklaştırır mı? Bu, geç kapitalizmin ve tüketim toplumunun sebeplerini mi, yoksa yeni sosyal hareketlerin nedenlerini mi ortaya koyar? Cemaat ve dayanışmaya dönük yakın zamanlardaki ilgi, geç kapitalizmin küresel pazar zihniyetinin etkisini zayıflatır mı, yoksa güçlendirir mi? Bütün bunlar, bize, postmodernizm ve onun Bell'in ideolojinin sonu tezi ve Fukuyama'nın tarihin sonu tezleriyle bağlantısı hakkında ne söyler? Örneğin, Fukuyama ve Bell, her ikisi birden, neden "tarihin sonu"ndan söz eder? Aynı şeyi mi anlatmak isterler? Acaba anlatmak istedikleri bir şey var mıdır?

Dahası, ister özerklik ya da cemaat arayışında ister değişme ve iktidara ilişkin analizinde olsun, politik olanın postmodernist versiyonu, bildik liberal melyorizmden biraz daha

2 H. Foster (1983), "Postmodernism: A Preface", [H. Foster, *The Anti-aesthetic*, Seattle: Bay Press]'de, ss: ix-xvi.

3 D. Kellner (1988), "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", *Theory Culture and Society*, 5, ss. 239-270, özellikle de, 251.

fazla bir şey midir, yoksa gerçekte, O'Neill'ın *Theory, Culture and Society*'nin yakın zamanlarda yayınlanmış bir sayısında savunduğu gibi,[4] Bell ve Bellah'ın yeni muhafazakârlığı üzerine bir çeşitleme midir? Bu sorulara verilecek yanıt "hem/hem de" değilse eğer, en azından bir karara bağlanamaz olup, kesinlikle açık bir "ya/ya da" değildir. İşte bu, alabildiğine postmodern olan düşünümselliktir.[5]

Benzer muammalar, her ne kadar meseleler burada daha karmaşık ve daha tartışmalı hâle gelse de; cemaat, toplum, politik olan ve tarihle ilgili postmodern düşünceler için de oluşturulabilir.[6]

Postmodernitenin Sosyal Bilimlerine Karşı Postmodernist Sosyal Bilim

Birçok önemli farklılığa rağmen, Featherstone, Bauman ve Kellner postmodernizmin ikircikli doğasına vurgu yapar. Bauman için –ki o, bu konuda yalnız değildir[7]– sosyoloji,

4 J. O'Neill (1988), "Religion and Postmodernism: The Durkheimian Bond in Bell and Jameson", *Theory, Culture and Society, 5*, ss. 493-508.

5 H. Lawson (1986), *Reflexivity*, Chicago, IL: Open Court.

6 *Theory, Culture and Society*'nin 1988'de yayınlanan 5 nolu, postmodernizm özel sayısında yer alan birkaç makale vardır: Z. Bauman, "Is There a Postmodern Sociology?", ss: 217-38; M. Featherstone, "In Pursuit of The Postmodern: An Introduction", ss: 195-216; D. Kellner, "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", ss: 239-70. Bu makaleler, postmodernizmin ikircikliliğinden kaynaklanan birtakım güçlükleri ele almaktadır.

7 Bauman, "Is There a Postmodern Sociology?"; ayrıca bkz., A. Heller (1991), "Sociology as the Defetishization of Modernity", [A. Heller ve F. Fehr, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishing]'de.

modernitenin ayrılmaz bir parçasıdır. O, moderniteyle doğmuş olup, misyonu moderniteyle ilgili kuramsallaştırmalarda bulunmaktır ve onun empirik araştırmasıyla uygulamasının büyük bir bölümü, ya modern devletin ya da söz konusu devlet karşısındaki eleştirel duruşların hizmetinde olmuştur. Başka bir deyişle, sosyoloji ya devleti meşrulaştırmaya ve üyelerini şekillendirmeye yardım eder ya da eleştiri ve değişimin öncü kolu olur.

Ancak postmodern toplum, devleti meşrulaştırma veya eleştirme ihtiyacının, sosyolojinin ya da entelektüelin odak noktasında bulunmadığı bir toplumdur. Çok uluslu şirketlerin, medyanın ve kültürün yeni dünya düzenine pazar tarafından hâkim olunur. Dolayısıyla, moderniteyi açıklayıp meşrulaştırma ya da onu radikal bir biçimde değiştirmenin yollarını geliştirme ihtiyacı, bugün abes hâle geldiği için, sosyal bilimcilerin geleneksel faaliyetlerine hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz. Sosyologların, sosyolojinin görevini alışıldığı şekliyle devam ettirebileceği, kendisiyle ilgili kuramsallaştırmada ve eylemde bulunulabilecek modernitenin varolduğu iddiasıyla ortaya çıkan postmodernist bir sosyoloji geliştirmek yerine, postmodern toplumu araştırmalarının konusu yapmaları gerekir. Bauman, postmodernist bir sosyolojiden ziyade, postmodernizmin bir sosyolojisinin savunuculuğu içindedir. Bauman, sosyolojiye küreselleşme, bilgi toplumu, post-Fordist üretim tarzı, zenginle yoksul arasındaki orantısızlık, geleneksel orta sınıfın erozyona uğraması, kültür savaşları vb., postmodern durumları anlamayı geliştirme işi üzerinde odaklaşan bir yaklaşıma karşı, sosyolojiye, odak noktası olarak toplum,

Bauman tarafından ortaya konulan konuların bazıları üzerine denemeler için, bkz., T. C. Halliday & M. Janovitz (eds.) (1992), *Sociology and its Publics*, Chicago; University of Chicago Press.

yöntemler, modern toplum vb. ile ilgili, postmodernist yazarlar tarafından sergilenen vukufları alan, bir yaklaşım arasında ayırım yapar. Dahası Bauman, sosyologların, yasakoyucular değil de, yorumcular olmaları gerektiğine inanır; onların misyonu, postmodern durumları desteklemek ya da eleştirmekten ziyade, onları anlamamıza yardım etmektir. (Bauman'ın postmodernizmin bir sosyolojisiyle ilgili inançları, diğer sosyal bilimlerle davranış bilimlerine genelleştirilebilir. "Postmodernitenin sosyal bilimleri" ifadesi, bu daha genel düşünceyi dile getirmek için kullanılır.)

Bauman'ın, sosyolojide bu iki yaklaşımın birbirlerini dışladıklarını düşünüp düşünmediği açık değildir. Ben şahsen, onların birbirlerini dışlamadıklarına ve postmodernitenin sosyolojisinin öncelik alması gerektiğine inanıyorum. Sosyoloji, postmodernitenin durumlarına dikkat etmezse eğer, ya mevcut şekliyle yok olup gidecek ya da gereksiz hâle gelecektir. Bununla birlikte, modern sosyolojideki her şeyin bir kenara bırakılması veya yeniden konumlanması gerekmez, sosyoloji, sadece daha sistematik bir biçimde düşünümsel ve tarihsel hâle gelmeye ihtiyaç duyar.

Bauman'ın, modernitenin özlemlerinin, söz gelimi özerklik ve dayanışmanın, hâlâ ilgi konusu olduğunu ileri sürmesi doğrudur. Fakat devletin, resmin dışına çıkması veya en azından yeni bir rol yüklenmesiyle birlikte, odak noktasına, yeni pazar ve çok ulusluların iki yeni sınıftan, sırasıyla refah içinde olanın baştan çıkarılması ve yoksulun bastırılması arasında gidip gelme tarzları yerleşir. Bauman'a göre, toplumsal kontrolün bu iki yolu, öylesine iç içe girer ki, postendüstriyel dünyada hem demokrasinin hem de devletin meşrulaştırılma ihtiyacının yokluğunda, sosyal bilimcilerin ve diğer entelektüellerin yeni bir kamusal görev bulmaları gerekli hâle

gelir. Daha özgül olarak da, özerklik ve dayanışmanın (ya da onların postmodern vekil veya muadillerinin), postmodernite koşulları altında somut bir kullanımı olmak durumundaysa eğer, postmodernite sosyologlarının bu yeni kontrol biçimlerini kavramaları gerekir.

Bauman, modernite ye ilişkin olarak en nüfuz edici analizi sağlayıp, yeni şirket üniversiteye katılmaya veya alternatif olarak ona yönelik eleştiriler ortaya koyarken, modası geçmiş kategorileri ve stratejileri kullanmaya hiç eğilimli olmayan sosyal bilimciler için gündem belirler.

Kellner, Baudrillard, Lyotard, Jameson ve Foucault'nun (bütün farklılıklarına rağmen) Bauman'ın üzerinde durduğu hususları canlı ve vukufiyeti güçlü tarzlarda gözler önüne serseler de, postmodernizmin Bauman tarafından açımlanan ikircikliliğinden ya da politik problemlerden kaçınamadıkları gibi, bir postmodernizm sosyolojisinden de yeterince bir şeyler ortaya koyamadıklarını gösterir. Aslında hakkaniyetli davranmak gerekirse, birçok postmodern sosyolog veya modernite sosyologu ya da onların eleştirmenleri de dahil olmak üzere, herhangi birinin daha iyi bir şeyler yaptığı açık değildir.[8] Bu

8 Okuyucu, *Theory, Culture and Society*'e ek olarak şu çalışmalara başvurabilir: R. J. Antonio & D. Kellner (1992), *Modernity and Social Theory: The Limits of the Postmodern Critique*, yayımlanmamış el yazması; F. Barker, F. Hulme & M. Iverson (eds.) (1992), *Postmodernism and the Re-reading of Modernity*, Manchester; Manchester University Press and St. Martin's; M. Barrett (1992), *The Politics of Truth*, Stanford, CA: Stanford University Press; Z. Bauman (1992), *Intimations of Postmodernity*. New York: Routledge; Best & Kellner, *Postmodern Theory*; P. Beilharz (ed.) (1992), *Between Totalitarianism and Post-modernity (A Thesis Eleven Reader)*, Cambridge: MIT Press; R. Boyne & A. Rattansi (ed.) (1990), *Postmodernism and Society*, New York: St. Martin's; A. Callinicos (1990), *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. New York: St. Martin's; S. Connor (1990), *Postmodernist Culture*, Cambridge, MA: Blackwell; N. Denzin (1991), *Images of Postmodern Society*, Newbury Park, CA: Sage; N. K. Denzin (1984),

hususu alaya almaktansa, şimdi toplum ve topluma dair araştırmalarıyla ilgili olarak postmodernistler tarafından gündeme getirilen temel konulardan bazılarına dönelim.

Postmodernizm ve Toplum

Bazı yazarlar, her ne kadar bu aynı yazarlar, en belirgin olarak da Baudrillard ve Foucault, postmodernist diye etiketlenmeyi reddetse de, bir birlik veya makro düzeyde bir fenomen olarak toplum düşüncesini terk ederler. Castoriadis,[9]

"Postmodern Social Theory", *Sociological Theory, 4*, ss. 194-204, and William Bogard'a verilen cevap, ss. 206-231; T. Doherty (ed.) (1993), *Postmodernism: A Reader*, New York: Columbia University Press; S. During, (ed.) (1993), *The Cultural Studies Reader*, New York: Routledge; M. Featherstone (1992), *Consumer Culture and Postmodernism*, Newbury Park, CA: Sage; M. Featherstone (1985), "The Fate of Modernity", *Theory Culture and Society*, 2 (3), ss. 131-91; A. Game (1992), *Undoing the Social*, Toronto: University of Toronto Press; D. Harvey (1990), *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA: Blackwell; F. Jameson (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC: Duke University Press; C. Jencks (ed.) (1992), *The Post-modern Reader*, New York: St. Martin's; W. Natter, J. P. Jones &, T. Schatzki (eds.) (1993), *Postmodern Contentions*, New York: Guilford; D. Kellner (ed.) (1989), *Postmodernism Jameson Critique*, Washington, DC: Maisonneuve Press; S. Lash (1990), *Sociology of Postmodernism*, New York: Routledge; Lash & Friedman, *Modernity and Identity;* J. Natoli & L. Hutcheon (eds.) (1993), *A Postmodern Reader*, Albany: State University of New York Press; M. Rose (1992), *The Post-modern and Post-industrial*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press: P. M. Rosenau (1992), *Postmodernism and the Social Sciences*, Princeton, NJ: Princeton University Press; S. Seidman & D. G. Wagner (eds.) (1992), *Postmodernism and Social Theory*, Cambridge, MA: Blackwell; B. Smart (1993), *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, New York: Routledge; B. Smart (1993), *Postmodernity*, New York: Routledge, 1993; "Symposium on Postmodernism" (1991), *Sociological Theory*, (2), ss. 131-90; B, S. Turner (ed.) (1990), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Newbury Park, CA: Sage; P. Waugh (ed.), *Postmodernism: A reader*, New York: Routledge; S. K. White (1992), *Political Theory and Postmodernism*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

9 C. Castoriadis (1988), *The Imaginary Institutions Of Society*, Cambridge: MIT Press.

Giddens[10] ve Unger[11] gibi diğerleri, bir faillik teorisini, kesinlikle geç modern bir dönüşüm içinde, bir toplumsal yapı teorisiyle birleştirmeye çalışan (söz gelimi, tabakalaşma teorisi benzeri) makro düzeyde toplum yorumları geliştirirler. Onlar, Castoriadis'in toplum "kurumu", Giddens'ın toplumun "inşası" ve Unger'in toplumun "yoğrulabilirliği" adını verdiği, toplumsalın inşacı yönünü vurgularlar. Küreselleşmenin[12] ve uluslararası sosyolojinin[13] savunucuları dahi, modernite yi karakterize eden ve çoğu zaman etnosantrizme eşdeğer olan birlik teorisinden uzaklaşır.

Postmodernistler, genellikle bir bütünlük olarak toplum düşüncesinden, bu düşünce, totalitaryanizm imasında bulunduğu için, uzaklaşmak isterler.[14] Foucault, bir bütün olarak toplumdan söz etmeyi, sadece onu yıkmak zamanı geldiğinde, istediğini söyler.[15] Adorno ve Marcuse'un sözleri, Mark-

10 Giddens, *Constitution of Society* ve *Social Theory and Modern Society;* ayrıca bkz., D. J. Austin-Broos (ed.) (1987), *Creating Culture*, Sydney, Australia: Alien and Unwin; A. Borgmann (1992), *Crossing The Postmodern Divide*, Chicago: Uni. of Chicago Press; F. Crespi (1991), *Social Action and Power*, Cambridge, MA: Blackwell; J. N. Entrikin (1991), *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*, Baltimore: Johns Hopkins Uni. Press; "Crisis in Knowledge: Poststructuralism, Postmodernism, Postmodernity" (1986) [10 the anniversary issue], *Art Papers, 10;* J. C. Gilmour (1992), *Fire on the Earth: Anselm Kiefer and the Postmodern World*, Philadelphia: Temple University Press.

11 R. Unger (1987), *Social Theory*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.

12 M. Featherstone (ed.) (1990), *Global Culture*, Newbury Park, CA: Sage.

13 M. Albrow, E. King (eds.) (1990), *Globalization, Knowledge and Society*, Newbury Park, CA: Sage.

14 D. Frisby (1986), *Society*, Winchester, MA: Unwin Hyman; Jay, *Marxism and Totality*, ss: 510-33; M. Wardell & S. P. Turner (eds.) (1986), *Sociological Theory in Transition*, Sydney, Australia: Allen and Unwin.

15 M. Foucault (1977), "Revolutionary Action: Until now", [M. Foucault, *Language, Counter-Memory and Practice*, Ithaca, NY: Cornell University Press]'de, s. 233

sist versiyonları da dahil olmak üzere, bütünlüğün bir tür "büyük reddi"ne, çok çeşitli nedenlerle duyulan ihtiyacı yansıtır. Bütünlük düşüncesi, tehlikelidir. Gereğinden fazla modernist ilerleme üstanlatısına, teleolojik ya da çizgisel tarih felsefelerine dayanır.

Foucault örneğinde bütünlüğe karşı koyuş, kısmen bir iktidar analizi ile iktidar olarak bilgi analizi üstünde yükselir. Baudrillard söz konusu olduğunda, toplumun ve "toplumsal"ın bizzat varoluşu bir problem hâlini alır. Lyotard örneğinde, dil oyunlarının ve bilginin bölük pörçük olması çeşitli meşruiyet krizlerine, Habermas'ın bakış açısından, bertaraf edilmeleri veya çözüme kavuşturulmaları için bir tür bütünlüğe ihtiyaç duyan krizlere yol açar.[16] Derrida içinse, bütünlük, ötekinin dışlanması veya marjinalleştirilmesi anlamına gelir. (Hem atomistik ve hem de makro analizin tam tersine) moleküler bir analizin savunuculuğunu yapan Deleuze ve Guattari için,[17] bütünlük ve birlik, paranoya ve faşizm anlamına gelir. Hepsi olmasa da, birçok feminist ve (bazı üçüncü dünya postkolonyalist yazarları da dahil olmak üzere) diğer yeni toplumsal hareketlerin üyeleri için, çoğulluk, farklılık ve başkalık, herhangi bir bütünlük düşüncesinin reddedilmesini gerektirir. Laclau ve Mouffe gibi postmarksistler de, benzer bir biçimde geleneksel Marksizmin totalitaryanizme dönüştüğünü savunurlar.[18]

16 Habermas, *Legitimation Crisis*.

17 Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus* ve *A Thousand Plateaus;* F. Guattari (1984), *Molecular Revolution*, New York: Semiotexte; ayrıca bkz., J. F. Lyotard (1992), *Libidinal Economy*. Bloomington: Indiana University Press.

18 E. Laclau & C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, New York: Verso.

Postmodernizm ve Politik Olan

Postmodernist politika,[19] şu hâlde, şimdi mevcut olanı analiz eder, eleştirir ve ihlâl ederken, bütünlüğü reddeder. Vurgu heterojenlik, çoğulluk, gerilim, geçici mutabakat, ihlâl ve aşırılık üzerinedir. Lyotard,[20] bir kavram değil, bir göstergе olarak tamamen formel ve estetik bir (Kantçı) adalet düşüncesiyle birleşen muhalefetin savunuculuğunu yapar. Başka bir deyişle, cemaat ve birlik, herhangi bir içeriği ya da kurallar silsilesi olmayan ideallerdir; onlar, özgül bir idealden ziyade, bir umutturlar. Politikada tercih edilen model, birlik ve sözleşme değil, farklılık ve tikelliktir. Lyotard, negatif diyalektiğin, Kant ve Wittgenstein'dan alınmış düşüncelere dayanan mikro düzeyde bir versiyonunu geliştirir; onun modernitenin alanlarını koruyan dil oyunlarıyla, bütünlüğe ve totalitaryanizme engel olma amacı güdülür. Postmodernizm bu bakımlardan, modern muhafazakârlığın çeşitlerinden olduğu kadar, hem liberal melyorizmden ve hem de Marksizm ve sosyalizmden farklılık gösterir; o, muhtemelen, kapitalizm ve rasyonel egoizme gayrıeleştirel bir tarzda yazılmadan bağışık olacak bir modern libertaryanizme yakın düşer. Miller, yakın zamanlarda yayınlanmış olan *The Passion of Michel Foucault*

19 J. Arac (ed.) (1986), *Postmodernism and Politics*, University of Minnesota Press; Nelson & Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, T. L. Pangle (1991), *The Ennobling of Democracy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; A. Ross (ed.) (1989), *Universal Abandon?* Minneapolis: University of Minnesota Press; M. Ryan (1990), *Politics and Culture*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; M. Shapiro (1992), *Reading the Postmodern Polity*, Minneapolis: University of Minnesota Press; White, *Political Theory and Postmodernism*.

20 J. F. Lyotard (1992), *Postmodernism Explained*, Minneapolis: University of Minnesota Press; J. F. Lyotard (1983), *Toward the Postmodern*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993; Lyotard, *The Differend;* Lyotard & Thebaud, *Just Gaming*.

[Michel Foucault'nun Tutkusu] adlı eserinde,[21] Foucault'nun Hayek'in eserlerini yoğun bir biçimde okuduğunu kaydeder; Hayek'in totalitaryanizme karşı bir argüman olarak belirsizliğe yaptığı vurgu, Foucault'yla ilgili pek çok şeyi açıklar. Hayek'le bu benzerlik, Habermas'ı ve onun izleyicilerinden bazılarını, postmodernist politikayı Bell gibi yeni muhafazakârların politikasına yakın olmakla itham etmeye götürmüştür.[22] Fakat postmodernistlerin son zamanlarda bir cemaat[23] telakkisine yönelme çabaları, benliği, Habermas'ın analizini hükümsüz kılan şekillerde yeniden konumlama veya yeni baştan oluşturma çabalarıyla uyumlu bir biçimde gerçekleşmiştir.

İktidar Üzerine Foucault

Foucault,[24] hem geleneksel Marksist iktidar görüşünü ve hem de onun hakikat, ideoloji ve iktidar arasındaki ilişkilere

21 J. Miller (1993), *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Schuster.

22 J. Habermas (1982), "Modernity: An Incomplete Project", and "Entwinement of Myth and Enlightenment"; ayrıca bkz., N. Fraser (1985), "Michel Foucault: A Young Conservative?", *Ethics, 95*, ss. 165-184; Hiley, *Foucault and the Question of Enlightenment;* S. Watson (1984), "Jurgen Habermas and Jean-Francois Lyotard: Post-modernism and the Crisis of Rationality"; *Philosophy and Social Criticism, 12*, ss. 1-24.

23 G. Agamben (1993), *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press; M. Blanchot (1988), *The Impossible Community*, Barrytown, NY: Station Hill Press; W. Corlett (1989), *Community without Unity*, Durham, NC: Duke University Press; Miami Theory Collective (1992), *Community at Loose Ends*, Minneapolis: University of Minnesota Press; J. Nancy (1991), *The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press; E. Robbins (ed.) (1993), *The Phantom Public Sphere*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

24 Foucault üzerine, bkz., J. Arac (ed.) (1988), *After Foucault*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; Armstrong, *Michel Foucault: Philosopher*, J. W. Bernauer & D. Rasmussen (eds.) (1988), *The Final Foucault*,

dair görüşünü reddeder.[25] Foucault'nun analizinde iktidar, bütünüyle olumsuz veya sınırlayıcı olmadığı gibi, makro düzeyden, merkezîleşmiş, birlikli bir güç de değildir. İktidar mikroskopik olup, bedenlerimiz de dahil olmak üzere, her şeye yayılır. Bu, modern benliği boyunduruk altına almanın bir şeklidir: Biyo-iktidar/politika.[26] Aynı zamanda, iktidar hem muktedir kılar ve hem de sınırlar, öyle ki, politika hem sınırların ihlâline ve hem de eylem imkânlarına eşdeğer olup çıkar. Bu, bir *telos*u veya nihaî amacı olmayan, bitimsiz bir görevdir. Her toplum tehlikelidir, iktidar her zaman her yerdedir ve her şey politiktir.

Cambridge: MIT Press; R. Boyne (1990), *Foucault and Derrida*, Winchester, MA: Unwin Hyman; G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.) (1992), *The Foucault Effect*, Chicago: University of Chicago Press; M. Cousins & A. Hussain (1994), *Michel Foucault*, New York: St. Martin's; G. Deleuze (1938), *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press; H. L. Dreyfus & P. Rabinow (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edit., Chicago: University of Chicago Press; H. Fink-Eitel (1992), *Foucault*, Philadelphia: Pennridge; M. Grene (ed.) (1986), *Towards a Critique of Foucault*, New York: Routledge; Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason;* D. C. Hoy (ed.) (1986), *Foucault: A Critical Reader*, Cambridge, MA: Blackwell; M. Mahon (1992), *Foucault's Nietzschean Genealogy*, Albany: State University of New York Press; L. McNay (1993), *Foucault and Feminism*, Boston: Northeastern University Press; Miller, *The Passion of Michel Foucault*; M. Poster (1984), *Foucault, Marxism, and History*, Cambridge, UK: Polity; M. Poster (1989), *Critical Theory and Poststructuralism*, Ithaca, NY: Cornell University Press; J. Rousse (1988), *Knowledge and Power*, Ithaca, NY: Cornell University Press; D. R. Schumway (1992), *Michel Foucault*, Charlottesville: University of Virginia Press; Symposium on "The Passion of Michel Foucault" (1992), *Salmagundi, 10*, ss. 30-99.

25 J. Clegg (1988), *Frameworks of Power*, Newbury Park, CA: Sage.

26 M. Foucault (1977), *Power/Knowledge*, New York: Pantheon; M. Foucault (1988), *Technologies of the Self*, Amherst: University of Massachusetts Press; D. Ingram (1936), "Foucault and the Frankfurt School: A Discourse on Nietzsche, Power And Knowledge", *Praxis International*, 5, ss. 311-25; P. Rabinow (ed.) (1985), *A Foucault Reader*, New York: Pantheon.

Foucault, iktidarın ideolojiyle ilişkili olduğunu, öyle ki, (Marksist ya da başka bir Aydınlanma üstanlatısı formuyla) hakikatin, köleleştirici iktidarla olan bağı kopartıp, onu devrimci, özgürleştirici güce bağlayacağı yönündeki Marksist görüşü reddeder. Foucault, Nietzsche'yi takip ederek, bilgi ve iktidarın her zaman oldukça özgül şekillerde iç içe geçmiş olduğunu savunur. Çeşitli söylem sistemleri ve psikiyatri, tıp, psikanaliz, hukuk ve hapishane yönetimi, bilim gibi disiplinler normallik, akılsallık, hastalık ve delilik gibi belirli birtakım kavramları, tarihsel olarak olumsal ve özgül bir bilgi/iktidar ilişkileri kümesinin kendisinde hegemonik ve dolayısıyla tehlikeli hâle geldiği disipliner toplumu meydana getiren pratikler ve kavramlarla (düşkünlerevi,[27] hapishaneler,[28] hastaneler[29] veya cinsel kodlar[30]) uyum içinde tanımlar. Sadece bu iktidar ilişkilerinin sınırlarını, Aydınlanma *ethos*unu hayat geçirerek, ısrarla ihlal etmek suretiyle, totalitaryanizme engel olunabilir ve bizler, Weber ve Foucault'nun[31] geç modernite-den umut edebileceğimiz en iyi şey olarak gördükleri türden bir özgürlüğe sahip olabiliriz.

---

27 M. Foucault (1976), *Mental Illness and Psychology*, New York: Harper Collins; M. Foucault (1989), "The Dangerous Individual and Confinement, Psychiatry and Prison", [M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, New York: Routledge]'da, ss: 125-52, ss: 178- 210; Foucault, *Madness and Civilization;* Foucault, *Order of Things*.

28 M. Foucault (1979), *Discipline and Punish*, New York: Random House.

29 M. Foucault (1975), *The Birth of the Clinic*, New York: Random House.

30 Foucault, *History of Sexuality*.

31 Foucault ve Weber'in karşılaştırılmasıyla ilgili olarak, bkz., S. Whimster & S. Lash (eds.) (1987), *Max Weber, Nationality and Modernity*, Sydney, Australia: Allen and Unwin, ss: 259-292, 293-316, 355-377. Foucault, kendisinin Weber'le karşılaştırılmasını reddetme eğilimindeydi.

Toplumsal Üzerine Baudrillard

Baudrillard, Kafka, Orwell ve McLuhan'ın düşüncelerini mantıksal sonuçlarına taşır. "Toplumsal", bir zamanlar temsil, araştırma veya kolektif eylem nesnesi olarak varolduysa eğer, o artık varolmamaktadır ya da bir manipülasyon nesnesine dönüşmüştür.[32] Çağımız, gerçeklik ve yanılsama ayırımının yok

---

32 J. Baudrillard (1983), *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York: Semiotexte; J. Baudrillard (1983), *Simulations*, New York: Semiotexte; ayrıca bkz., D. Ashley (1990), "Postmodernism and the 'End of the Individual'", *Current Perspectives in Social Theory, 10*, ss. 195-221; Baudrillard (Special issue) (1985), *October, 36;* S. Best (1989), "The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Jean Baudrillard and Postmodernism", *Current Perspectives in Social Theory, 9*, ss. 23-51; W. Bogard (1987), "Sociology in the Absence of the Social: The Significance of Baudrillard for Contemporary Thought", *Philosophy and Social Criticism, 14*, ss. 227-42; W. Bogard (1990), "Closing down the Social: Baudrillard's Challenge to Contemporary Sociology", *Sociological Theory*, 7, ss. 1-15; M. Gane (1990), "Ironies of Postmodernism: The Fate of Baudrillard's Fatalism", *Economy and Society, 19*, ss. 314-33; B. C. Chang (1986), "Mass, Media, Mass Meditation", *Current Perspectives in Sociological Theory, 7*, ss. 157-81; K. Chen (1987), "The Masses and the Media: Baudrillard's Implosive Modernism", *Theory Culture and Society, 4*, ss. 71-88; A. Fankovits (1984), *Seduced and Abandoned: The Baudrillard Scene*, Sydney, Australia: Semiotexte, 1984; M. Gane (1991), *Baudrillard's Bestiary* New York: Routledge; M. Gane (1993), *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, New York: Routledge; M. Gane (ed.) (1993), *Baudrillard Line: Selected Interviews*, New York: Routledge; E. A. Grosz & P. Foss (eds.) (1986), *Future Fall: Excursions into Post-modernity*, Australia: Power Institute of Fine Arts; R. Hefner (1977), "Baudrillard's Noble Anthropology", *Sub-Stance, 6*, ss. 105-113; D. Kellner (1989), "Boundaries and Borderlines: Reflections on Baudrillard and Critical Theory", *Current Perspectives in Social Theory, 9*, ss. 5-22; D. Kellner (1989), *Jean Baudrillard; From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, CA: Stanford University Press; Kroker & Cook, *The postmodern Scene;* A. Kroker & C. Lvin (1989), "Cynical Power; The Fetishism of the Sign", *Canadian Journal of Political and Social Theory, 12*, 123-134; C. Levin (1989), "Baudrillard, Critical Theory And Psychoanalysis", *Canadian Journal of Political and Social Theory, 12*, ss. 170-187; T. W. Luke (1991), *Screens of Power*, Champaign; University of Illinois Press; C. Norris (1990), "Lost in the Fun House: Baudrillard and the Politics of Postmodernism", [C. Norris, *What's Wrong with Postmodernism?* (Baltimore: Johns Hopkins University Press]'de, ss: 164-94; Pefanis,

olup gitmiş olduğu bir çağdır. Daha ziyade, gerçek olanın kendisi bir simulakrumdur, ortam sadece mesaj değildir, fakat aşırı gerçek olan da gerçek hâline gelir. İmajın, medyanın, enformasyonun, tüketim ve eşya fetişizminin her şey hâline geldiği bir çağda toplumsal, artık, ona modernite teorisyenleri tarafından izafe edilen gerçeklik türüne sahip değildir.[33] Sonuçta, ya Marksist devrimci özne ya da kapitalist manipülasyon nesnesi olarak kitleler silinip gider veya "içe göçer." "Sessiz çoğunluğun gölgesi", kitlelerin ayarladıkları ve bıraktıkları bir göstergedir. Baudrillard[34] için bu, kitlelerin özgür oldukları anlamına gelir. O, şeylerin varoldukça kendi kendilerini yok edecekleri umudunu korur. Baudrillard'ın *Fatal Strategies*'deki[35] düşüncesi, tüketim ve ayartma aşırılıklarının çılgınlığını, sistemin kendi kendisini yok etmesini mümkün kılacak şekilde hızlandırmaktır. Bu tür bir ironik kinizm Weber, Foucault ve Derrida üzerine başka bir çeşitleme olabilir.

Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard; M. Poster (1982), "Semiology and Critical Theory: From Marx to Baudrillard and M. Hays, Response", [W. V. Spanos, P. Bove & D. O'Hara (eds.), *The Question of Textuality*, Bloomington: Indiana University Press]'de, ss: 275-88 ve ss. 289-93; M. Poster (1988), "Introduction", [M. Poster (ed.), *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford, CA: Stanford University Press]'de, ss: 1-9; R. Roderick (1989), "Beyond a Boundary: Baudrillard and New Critical Theory", *Current Perspectives in Social Theory, 9*, ss. 3-4; D. Rubenstein (1989), "The Mirror of Reproduction: Baudrillard and Reagan's America", *Political Theory, 16*, ss. 582-606; B. Singer (1989), "Baudrillard's Seduction", *Canadian Journal of Political and Social Theory, 12*, ss. 139-51; Baudrillard'a etkiler için, bkz., D. Debort (1970), *Society of the Spectacle*, New York: Verso; ve D. Debort (1990), *Comments on the Society of the Spectacle*, New York: Verso.

33 Frisby, *Society*.

34 Baudrillard, *In the Shadow of The Silent Majorities*.

35 J. Baudrillard (1990), *Fatal Strategies*, New York: Semiotexte; ayrıca bkz., J. Baudrillard (1988), *The Evil Demon of Images*, Sydney, Australia: Power Institute Publications; J. Baudrillard (1990), *Revenge of the Crystal*, Sydney: Pluto Press; J. Baudrillard (1990), *Seduction*, New York: St. Martin's.

Bilgi ve Adalet Konusunda Lyotard

Birçok postmodernistten[36] daha zengin ve olumlu bir politika, adalet ve cemaat[37] telakkisi geliştiren Lyotard,[38] her ne kadar Kant'ın daha doğrudan bir etkisi olsa da, bir tür Weberci[39] olarak görülebilir. Lyotard için, solun ve sağın totaliter rejimleriyle Kant'ın savunduğu modern cumhuriyetçilikten bağımsızlık, ayrı politika, sanat ve bilim alanlarının korunmasını gerektirir. Wittgenstein'ın "dil oyunları" anlayışını[40] kullanarak Lyotard, Kant'ın imgelem ve yargı düşüncelerine dayanan, bir "cümle politikası",[41] *differend* [onun, birbirleriyle hiçbir biçimde bağdaştırılmayan "dil oyunları" arasındaki çarpışmanın çoğunluk zayıf olanın susturulmasıyla son bulduğu gerçeğine parmak basmak amacıyla geliştirdiği bu terim, belli bir görüş birliğine varılması daha baştan imkânsız

36 Miami Collective, *Community at Loose Ends;* J. Nancy (1990), *Inoperative Community*, Minneapolis- University of Minnesota Press.

37 Lyotard, *The Differend* and "Sensus Communis"; Lyotard & Thebaud, *Just gaming;* ayrıca bkz., C. Altieri (1989), "Justice and Judgment Under Postmodern Conditions", [R. W. Dasenbrock (ed.), *Redrawing the Lines*, Minneapolis: Uni. of Minnesota Press]'da, ss: 61-90; S. K. White (1987), "Justice and the Postmodern Problematic", *Praxis International*, 6, ss. 307-19; ayrıca bkz., A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*, New York: Routledge; G. Bennington (1988), *Lyotard: Writing the Event*, New York: Columbia University Press; Carroll, *Paraesthetics;* S. Connor (1992), *Theory and Cultural Value*, New York: Routledge; *Diacritics* [Entire issue], 1984, 14 (3); Readings, *Introducing Lyotard*.

38 C. Turner (1990), "Lyotard and Weber Postmodern Rules and Neo-Kantian Values", [Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity*]'de, *ss:* 103-116.

39 Benjamin, *The Lyotard Reader*, ss: 314-411; Lyotard, *The differend.*

40 L. Wittgenstein (1953), *Philosophical Investigations*, New York; Macmillan.

41 J. Keane (1988), "The Modern Democratic Revolution: Reflections on Jean-Francois Lyotard's *la Condition Postmoderne*, *Chicago Review*, *39*, ss. 4-19; M. Steele (1990), "Lyotard's Politics of The Sentence", *Culture Critique*, *5*, ss. 193-214.

olan bir durumda, her iki taraf için de rasyonel ya da kabul edilebilir bir çözümün aranmasına bağlı olarak yaşanan uzlaşmaz düşünsel çatışmayı tanımlar] politikası geliştirir. Bizler, (güzelliğin olduğu kadar) adaletin de en iyi durumda Lyotard[42] (ve Foucault[43]) için, adalet ve cemaate dönük bir ilginin göstergesi olan bir imge ya da idesine sahip olabiliriz. Ama o, içerikten yoksun bir göstergedir ve olumsuz bir tarzda ilerleyen bir göstergedir. Lyotard totaliter bir birlikten sakınmak ve ötekinin yok oluşuna engel olmak için estetik, politik ve bilimsel deyim ve cümlelerin farklılıklarına vurgu yapar. Lyotard için, sözleşme ve birliğe dayanan bir cemaat, tam da farklılıkları göz ardı ettiğinden, totaliter olacaktır. Kendisiyle karşılaştırıldığı Bahktin[44] gibi Lyotard da, cemaat ve fikir birliğinin farklılık, tikellik, heterojenlik ve gerçekte bölük pörçük olmaya dayandırılmasını, hatta bunlar tarafından kurulmasını ister.

Bu neye eşdeğerdir? Anlaşmama konusunda anlaşmaya mı? Feyerabend'in demokratik rölativizminin bir Fransız versiyonuna mı?[45] Liberteryanlar tarafından oluşturulduğu şek-

---

42 J. F. Lyotard (1989), "The Sign of History", [Benjamin, *The Lyotard Reader*]'da. ss: 593-410; ve; J. F. Lyotard (1984), "The Unconscious, History and Phrases; Notes on The Political Unconscious", *New Orleans Review, 11*, ss. 71-78.

43 Foucault, "What is Enlightenment?".

44 Carroll, "Narrative, Heterogeneity, and the Question of the Political: Bakhtin and Lyotard". Ayrıca bkz., R. Slam (1988), "Mikhail Bakhtin and Left Cultural Critique", [E. A. Kaplan (ed.), *Postmodernism and its Discontents*, New York: Verso]'de, ss: 116-45.

45 P. Feyerabend (1976), *Against Method*, 1976; P. Feyerabend (1979), *Science in a Free Society*, New York: Verso.

Feyerabend ve Lyotard'ın karşılaştırılması konusunda, bkz., S. Hendley (1992), *Reason and Relativism: A Sartrean Investigation*, Albany: State University of New York Tress; Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences* (8. bölüm); ayrıca bkz., Lawson & Appignanesi, *Dismantling Truth*

liyle bir tür Amerikan çoğulculuğunun aşırı bir versiyonuna mı? Tanrılarla şeytanlar arasındaki, adaletin başka hiçbir anlama değil de, salt totaliteryanizmden sakınmak anlamına geldiği, bir tür Weberci savaşa mı? Lyotard'ın cemaatinin nasıl bir şekil alacağını söylemek için, sadece Lyotard, Nancy ve diğerleri postmodernist bir benlik ve cemaat kavrayışı doğrultusunda hâlâ çalışmakta olduklarından değil,[46] aynı zamanda bizler hâlâ modernitenin benlik, toplum, cemaat ve politik düşünce ve pratiklerinin pençesinde olduğumuzdan,[47] çok erkendir.

Postmodern Durum'un sonunda, Lyotard meşruiyet üstanlatılarının yokluğunda, toplumun bilgisayarlaştırılmasının, bilginin ticarîleşmesinin, "işlerselliği" (pragmatik başarıyı) bilgi, bilim ve politika için yegâne meşrulaştırma hâline getirdiğini öne sürer. O, toplumun bilgisayarlaştırılmasının şu ikircikli politik içerimleri olduğunu ilân eder:

> Bu süreç, bilginin kendisini de içermeye kadar uzanan ve işlerlik ölçütü tarafından başka her şeyi dışarıda bırakacak şekilde idare edilen pazar sistemini düzenleyen ve denetleyen bir "rüya" aracı olabilirdi. Bu, kaçınılmaz olarak terörün kullanılışını ihtiva edecekti. Ama o, gruplara, genellikle bilgiye dayalı kararları alırken eksikliğini duydukları enformasyonu sağlamak suretiyle, meta-buyurucuları tartışmada da yardımcı olabilirdi. Bilgisayarlaşmanın bu yollardan ikincisini seçmesi için izlenecek yol, ilkece basittir:

---

46 Miami Theory Collective, *Community at Loose Ends*; J. Nancy (1991), *Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

47 A. Botwinick (1990), *Skepticism and Political Participation*, Philadelphia: Temple University Press; A. Botwinick (1993), *Postmodernism and Democratic Theory*, Philadelphia: Temple University Press; I. Shapiro (1990), *Political Criticism*, Berkeley; University of California Press.

> Halka, hafıza ve veri bankalarına serbest giriş imkânı vermek. O zaman dil oyunları, belirli bir zamanda kusursuz enformasyon oyunları olacaktır. Ama onlar, aynı zamanda sıfır çözüm olmayan oyunlar olacaklardır ve işte bu olgudan dolayı, tartışma, erzaklarını tükettiği için, asla küçük büyük bir denge durumuna saplanmak riskini almayacaktır. Erzak bilgi (ya da isterseniz eğer, enformasyon) olabileceğinden, bilgi rezervimiz –dilin mümkün sözceler rezervi– tüketilemezdir. Bu da hem adalet arzusuna ve hem de bilinmeyen arzusuna saygı gösterecek bir politikanın ana hatlarını çizer[48].

Lyotard'ın görüşüne göre, çağdaş bilimin bir birliği yoktur. Bundan dolayı, bilimde bilinmeyen ve farklılık için beslenen arzuyu korumak mümkündür. O, bilimdeki süreksizliği canlı tutan herhangi bir işlemi adlandırırken, Kantçı "paraloji" terimini kullanır. Bu sonuca, meydan okuyucu sorular, tahrik edici kabullerle sonuçlar ihtiva eden veya alternatifler öneren stratejiler ulaşacaktır. Politikada bilinmeyen ve farklı olan için beslenen arzuyu terakki ettirmek, birlik bütünlük ve kapanış iddialarıyla sürekli diyalog, söz konusu iddiaları sorgulayıp onlara meydan okumak anlamına gelir. Sosyal bilimlerde, Lyotard'ın stratejisi, Parsons tarzı büyük teorilere ve indirgemeciliğin bütün biçimlerine meydan okumak anlamına gelir.

Burada, Lyotard'ın Feyerabend ile benzerlikleri akla gelir. Feyerabend için bilgi, sürekli olarak değişmekte olan birbirleriyle bağdaşmaz alternatiflerin bir okyanusudur. Bilim, hem makro hem de mikro düzeyde sürekli devrimlerden oluşur.[49]

---

48 Lyotard, *Postmodern Condition*, s: 67.

49 A. Hannay (1989), "Politics and Feyerabend's Anarchist", [M. Dascal & O. Gruengard (eds.), *Knowledge and Politics*, Boulder, CO: Westview]'de, ss:

Bu, Feyerabend'in bilim için devrimci "cümle politikası"dır. Bilgi bütünümüz, her zaman değişmekte ve her daim bağdaşmaz bileşenlerin değişen gövdesinden oluşmaktadır. İşte bu, muhtemelen Lyotard'ın da görüşüdür. Her iki yazar için de, özgürlük ve bilinmeyene beslenen arzu, ancak bu modelde karşılanabilir.

Feyerabend, politik alanda da, benzer bir biçimde, çoğulluğun, bir tür politik alternatifler okyanusunun, durgunluk ve totaliteryanizmden kaçınan yegâne toplum tipi olduğu *demokratik rölativizm*in savunuculuğunu yapar. Lyotard'ın, paraloji stratejisini bilimden etik ve politikaya genişletmesi de, aynı amaca hizmet eder. Feyerabend ve Lyotard'ı, anarşistler olarak değil,[50] septik, radikal demokratik bir politika anlayışının savunucuları olarak görmek, gerçeği abartmak olmaz.

Bu şekilde inşa edilen politika çoğulluk, belirsizlik ve totaliteryanizm konusunda benzer görüşleri savunan Popper ve Hayek'in liberteryanizminden nasıl farklılık gösterir? Bu, liberalizmden ve Amerikan çoğulculuğundan nasıl farklılaşır?[51] Mill, sık sık demokrasiyi, anarşizmin hüküm sürdüğü, ya hiçbir şeyin yapılamadığı ya da hiçbir şeyin uzun süreli ol-

---

241-62; R. Hollinger (1980), "Freedom, Reason, and Tradition", *Reason Papers, 6*, ss. 83-91; Rouse, *Knowledge and Power.*

Feyerabend, Kuhn ve Popper'in bu konudaki çalışmalarına ilişkin tartışmalar üzerine önemli makaleler için, bkz., I. Lakatos & A. Musgrave (eds.) (1968), *Criticism and The Growth of Knowledge*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press. Ayrıca bkz., W. Kneale (1989), "Scientific Revolutions Forever?" *British Journal for The Philosophy of Science, 19*, ss. 27-42.

50 Anarşizmin konu ile ilgili postmodernist anlamları için, bkz., H. Schurmann (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.

51 Popper, *Poverty of Historicism*; F. Hayek (1946), *The Road to Serfdom*, Chicago: University of Chicago Press; F. Hayek (1962), *The Counterrevolution in Science*, New York: Free Press.

madığı didişen bir topluma dönüştürmekle itham edilmiştir.[52] Bu, Reich[53] gibi, her şeyi pazarın yapmasını isteyen yazarların yeni liberalizminden nasıl farklılık gösterir?

Bu, Lyotard'ın "sürekli mikropolitik devrimlerinin", başlangıçtaki konumunu radikalleştirebilmekte olduğu Rawls'tan nasıl farklılaşır?[54] Lyotard'ta, bilgisayarlaştırılmış toplumumuzun nasıl gelişebileceği konusundaki kararsızlık ya da ikircikliliik, postmodernitenin ikircikli oluşunu yansıtır. Bu konularla başa çıkabilmek için, dikkatimizi postendüstriyel topluma ve onun postmodernizmle olan ilişkilerine çevirmeye ihtiyaç duyuyoruz.

Postendüstriyel Toplum ve Postmodernizm

Postmodernizmle ilgili esas konu, Callinicos,[55] Frankel,[56] Harvey,[57] Lash ve Urry[58] ve (biraz daha sınırlı ölçüler içinde) Jameson[59] gibi Marksistler tarafından ortaya konan, postmodernizmin, geç kapitalizmle birleşen postendüstriyel toplum-

52 W. Kendall (1975), "The 'Open Society' and its Fallacies". [D. Spitz (ed.), *On Liberty*, New York: Norton]'de, ss: 154-166.

53 R. Reich (1989), *The Resurgent Liberal*, New York: Vintage.

54 Altieri, *Justice and Judgment Under Postmodern Conditions*.

55 Callinicos, *Against Postmodernism*.

56 G. Frankel (1987), *The Post-Industrial Utopians*, Madison: University of Wisconsin Press.

57 Harvey, *Condition of Postmodernity*.

58 S. Lash & J. Urry (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison: University of Wisconsin Press.

59 F. Jameson (1984), "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review, 146*, ss. 53-92.

daki eğilimleri tasdik ettiği, yücelttiği ve güçlendirdiği ithamıdır. Post-Fordist bir üretim yöntemiyle karakterize olan çokuluslu şirketler kapitalizminin, kendisi muğlaktır. O, bazı okumalara göre, post-Fordist bir sosyalizm ile bağdaştırılabilir.[60] Diğerleri içinse, post-Fordizm, Reich'ın[61] yeni liberalizminde olduğu gibi, pazarın bütün toplumsal problemleri çözeceğine yeniden yapılan güçlü vurguyla ve onun buna eşlik eden idarî elitizme, ideolojinin sonu politikasına ve Protestan iş etiğine dönük vurgusuyla birlikte varolur. Kapitalizmin bu versiyonunun bir özelliği de, etkinlik ve verimlilik adına, mahrem olanın politizasyonu, bastırma dalgası, uyuşturucu testi, genetik perdeleme ve konuşma kodlarıdır.[62]

Bazı Marksistler, Baudrillard'ın metalaştırma, tüketim, medya ve aşırı gerçeklik gibi terimleri kullanan toplum analizinin ve Lyotard'ın bilgisayar çağının bilginin ticarîleşmesine yol açtığı düşüncesinin, postmodern endüstriyel toplumun özünü betimlediğini savunurlar. Postmodernistler, genelde, Marksizmden ve bütünlük ve devrim kuramlarından uzaklaşırlar. Bu Marksist okumaya göre, postmodernizm, postendüstriyel toplumun ideolojisi olup çıkar.

Bu solcu tez, Habermas'ın Sekizinci Bölümde incelenen, postmodernistlerin genç muhafazakârlar oldukları ithamında

---

60 Frankel, *Post-Industrial Utopians*.

61 R. Reich (1987), *Tales of a New America*, New York: Time Books; R. Reich (1991), *The Work of Nations*, New York: Knopf; Reich, *Resurgent Liberal;* P. F. Drucker (1989), *The New Realities*, New York: Harper Collins; R. Rothenberg (1984), *The Neo-Liberals*, New York: Simon & Schuster; ayrıca bkz., B. Bruce-Briggs (ed.) (1979), *The New Class?*, New York: McGraw-Hill; C. Derber, W. A. Schwartz & Y. Magrass (1990), *Power in the Highest Degree*, New York: Oxford University Press.

62 Protestan iş etiğinin yeniden canlandırılması, Bell gibi yeni-muhafazakârlar ve Reich gibi yeni-liberaller tarafından savunulur.

yansımasını bulur. Ama bazı yazarlar, postendüstriyelizmin buna paralel versiyonları bulunduğunu düşündüklerinden, Foster'in postmodernizmin muhafazakâr ve radikal versiyonları arasında yaptığı ayrımı[63] anımsamakta yarar vardır. Bu, postmodernizmin, modernizmi tam olarak aşmadığı için, modernizm kadar ikircikli olduğu hipotezine makûliyet kazandırabilir.

Postendüstriyel topluma ilişkin daha özgül bir düşünceye sahip olmanın, bu konuda bir katkısı olabilir. Postendüstriyel toplumun bazı özellikleri, Bell tarafından tanımlandığı şekliyle şöyledir:[64]

- Ekonomi, hizmet ekonomisine dayanır.
- Toplum, profesyonel ve teknik seçkinlere üstünlük verip, yeniden güç kazanmış bir meritokrasiye dayanacaktır.
- Toplum eksen ilkesine, yenilik ve politika formülasyonunun kaynağı olarak teorik bilginin merkezîliğine dayandırılacaktır.
- Teknoloji kontrolü ve teknolojiye kıymet takdir edilmesi, gelecek oryantasyonuna dayandırılacaktır.
- Kararlar uzmanlar tarafından alınacak, "entelektüel bir teknokrasi" ortaya çıkacaktır.
- Politikaya, özelleştirme –pazarın her şeyi düşüneceği veya dikkate alacağı– düşüncesi tarafından hizmet edilecektir.

63 H. Foster (1984), "(Post)modern Polemics", *New German Critique, 53*, ss. 67-78; Foster, "Postmodernism: A Preface"; Foster, *The Anti-Aesthetic*.

64 D. Bell, "Structural Changes in The United States", [E. F. Duchene (ed.) (1970), *The Endless Crisis: America in the Seventies*, New York: Macmillan]'de, ss: 186-93.

- Protestan iş ahlâkıyla yakından ilişkili bir kültürle sonuçlanacak yeni bir Durkheimcı *Gemeinschaft* modernizmi ve narsisizmi ortadan kaldırılacaktır.
- İki-kültür tartışmasında[65] yeni bir evre, marjinalleşmiş hümanist entelektüellerle yeni bilgi seçkinleri arasında ortaya çıkacaktır; "işlevsel rasyonaliteye ve teknokratik işlem tarzlarına bağlanmış teknik entelijensiya ile giderek daha apokaliptik, hazcı ve nihilist hâle gelen edebî entelektüeller arasında"[66] her geçen gün biraz daha keskinleşen bir bölünme ve karşıtlık olacaktır.

Lyotard'ın teorik bilgiye yapılan vurguyu reddettiği ve bilginin, pragmatik ve yararcı başarının hâkim olduğu, ticarîleşmesinden söz ettiğini kaydetmek de önemlidir. Lyotard'ın modern bilim ve bilgi yorumu, özellikle Amerikan araştırma üniversitelerinde gerçekleşmiş bir yorumdur. Bilim ve bilgi bugün "gerçek mal mülk" veya daha iyi bir ifadeyle entelektüel mülkiyettir.[67]

Bütün postmodernistler apokaliptik, hedonist ve nihilist değildir, elbet. Derrida kendi yolundan, "yakın zamanların felsefesindeki apokaliptik tonu"[68] yerden yere vurmak için

65 M. Marien (1977), "Two Visions of Post-Industrial Society", *Futures*, ss. 415-31.

66 Rose, *The Post-modern and the Post-industrial*, s: 31.

67 Lyotard, *Postmodern Condition;* Sarup, *Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism.*

Harvey'e karşı, Lyotard'ın bir savunması için, bkz., M. Morris (1992), "The Man in the Mirror: David Harvey's 'Condition' of Postmodernity", *Theory, Culture and Society*, 9, ss. 253-279; ayrıca bkz., A. Keatley (1983), "Knowledge as Real Estate", *Science*, 222, s. 4625; D. Nelkin (1984), *Science as Intellectual Property: Who Controls Research?*, New York: Macmillan.

68 J. Derrida (1982), "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", *Semeia*, 23, ss. 63-97; Fenves, *Raising the Tone of Philosophy.*

ayrılır; daha nihilist ve hedonist olduğu savunulabilecek olan Baudrillard ise, postendüstriyel toplumun, bu iki fenomene kaynak teşkil ettiğini öne sürer. Onun stratejisi, bu fenomenleri, postendüstriyel toplumun içe göçeceği umuduyla hızlandırmaktır.[69]

Postmodernizme Karşı Marksizm

Postmodernistlerin postendüstriyel, geç kapitalist dünya düzenini yücelttikleri, destekledikleri ve pekiştirdikleri yönündeki solcu ithamı desteklemek için kullanılan deliller nelerdir?

1. Postmodernizm, üstanlatılar ya da evrensel standartlar sağlamayı reddeder ve böylelikle de, postendüstriyel toplumun bölük pörçük olmuşluğunu kabul eder.
2. Postendüstriyel toplum, geleneksel kültürel-coğrafî sınırları, çokulusluların post-Fordist "esnekliği"nin çıkarına bozar.[70] Postmodernistler, bölük pörçüklüğü ve yerelleşmeyi yüceltirler.
3. Çokuluslu kapitalizm, postmodernizme, tıpkı endüstriyel kapitalizmin modernizme kültürel boyutu olarak sahip olmuş olması gibi, kendisinin kültürel boyutu olarak sahip olur (Eagleton,[71] Jameson[72] ve Mandel[73]).

---

69 Gane, "Ironies of Postmodernism"; Baudrillard, *Fatal Strategies*.

70 S. Bromley (1990), "The Politics of Postmodernism", *New Left Review, 104*, ss. 129-150.

71 T. Eagleton (1985), "Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review, 99*, ss. 96-113.

72 Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*.

73 E. Mandel (1978), *Late Capitalism*, New York: Verso.

4. Enformasyon, metalaştırma, meta kültürü ve tüketimcilik, postendüstriyel toplumun hâkim özellikleridir. Baudrillard ve Lyotard, bunu sadece kabul etmekle kalmazlar, onu, yıkılamayan, fakat yalnızca her zaman aksine hareket etmenin mümkün olduğu bir veri olarak alırlar. Onlar şu hâlde, kendisi için demir kafesin, her ne kadar mahreme kaçmak ve yeraltına sığınmak suretiyle etkilerinden kaçmak ihtiyacı duysak bile, intibak etmemiz gereken bir kader olduğu Weber'in mirasçılarıdırlar.[74]

5. *The Coming of Post-Industrial Society* [Post-Endüstriyel Toplumun Zuhuru]'nin sonunda, Bell şunları söyler:

> İnsanlık tarihinin çok büyük bir bölümü için, *gerçeklik doğaydı* ve insanlar, benliği şiirde ve muhayyilede doğal dünyaya bağlanmaya çalıştılar. Sonra *gerçeklik, teknik*, insanlar tarafından yapılmış aletler ve şeyler *oldu*... Bugün ise *gerçeklik*, –ne doğa ne de şeyler, fakat– *öncelikle toplumsal dünyadır*... Postendüstriyel bir toplum, kaçınılmaz olarak yeni bir ütopyacılığa, hem mühendisliğe ve hem de duyguları zenginleştirmek için kullanılan uyuşturucu maddeye yol açar. İnsanlar yeniden yaratılabilirler veya azat edilebilirler, davranışları koşullanabilir ya da bilinçlerinin değişim geçirmeleri sağlanabilir. *Geçmişe getirilen sınırlamalar doğanın ve şeylerin sonuyla birlikte yok olup gider.*[75]

---

74 31. ve 38. dipnotlara bakınız.

75 Bell, *Coming of Post-Industrial Society*. Pasaj, Frankel, [*Post-Industrial Utopians*, s: 5] tarafından alıntılanmıştır. Son vurgu bana aittir.

Ayrıca bkz., M. Archer (1990), "Theory, Culture and Post-Industrial Society", [Featherstone, *Global Culture*]'de, ss: 97-121; R. Bedham (1984), "The Sociology of Industrial and Post-Industrial Societies", *Current Sociology*, 32(1), ss. 1-75; T. J. Barnes & J. Ducan (eds.) (1992), *Writing*

6. Lash ve Urry, *The End of Organized Capitalism* [Örgütlü Kapitalizmin Sonu]'nda "kültürel parçalanmışlık ve çoğulculuktaki, boş zamanın metalaşmasının ve 1960'lardan beri yeni politik/kültürel formların gelişmesinin; varolan toplumsal formların kodlarının çözülmesi-

---

Worlds, New York: Routledge; D. Bell (1980), *The Winding Passage*, New York: Basic Books; F. Block (1991), *Postindustrial Possibilities*, Berkeley: Uni. of California Press; Z. Brezinski (1970), *Between Two Ages*, New York: Viking; J. Featherstone (1973), "A Failure of Political Imagination", *New Republic, 145*, ss. 23-28, ve September *22*, ss. 25-28; A. Feenberg (1992), *Critical Theory of Technology*, New York: Oxford University Press; A. Giddens (1989), *The Consensus of Modernity*, Stanford, CA: Stanford Uni. Press; A. Gorz (1982), *Farewell to The Working Class*, London: Pluto Press; W. E. Halal (1990), The New Capitalism", [T. Forester (ed.), *Computers in The Human Context*, Cambridge: MIT Press]'de, ss: 427-37; S. Hall & M. Jacques (eds.) (1990), *Now Times*, London: Lawrence and Wishart; D. Harvey (1991), "Flexibility: Treat or Opportunity", *Socialist Review*, ss. 65-78; S. P. Huntington (1974), "Postindustrial Politics: How benign will it be?", *Comparative Politics, 6*, ss. 163-92; W. Kuhns (1971), *The Post-Industrial Prophets*, New York: Harper Collins; K. Kumar (1976), "Industrialism and Post-Industrialism: Reflections on a Putative Transition", *Social Research, 32*, ss. 439-478; K. Kumar (1978), *Prophesy and Progress*, Hammondsworth, UK: Allen Lane; R. E. Lane (1966), "The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society", *American Sociological Review*, 5, ss. 649-662; C. Lash (1972), "Toward a Theory of Post-Industrial Society", [M. D. Hancock & G. Sjoberg (eds.) (1972), *Politics in The Post-Welfare State*, New York: Columbia University Press]'de, ss: 36-50; W. Leiss (1989), "The Myth of The Information Society", [I. Agus & S. Jhally (eds.), *Cultural Politics in Contemporary America*, New York: Routledge]'da, ss: 282-98; N. Liebowitz, *Daniel Bell and The Agony of Modern Liberalism*, Westport, CT: Greenwood; S. M. Lipset (ed.) (1979), *The Third Century: America as a Post-Industrial Society*, Chicago: University of Chicago Press; Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity;* T. J. Lowi (1980), "The Political Impact of Information Technology", [T. Forester (ed.), *The Microelectronics Revolution*, Cambridge: MIT Press]'da, ss: 453-72; T. W. Luke & S. K. White (1985), "Critical Theory, The Informational Revolution, and an Ecological Path to Modernity", [J. Forester (ed.), *Critical Theory and Public Life*, Cambridge: MIT Press]'da, ss: 22-55; Luke, *Screens of Power;* A. Prad & M. J. Watts (1992), *Reworking Modernity*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; M. Poster (1990), "The Concept of Postindustrial Society: Bell and The Problem of Rhetoric", [M. Poster, *The Modes of Information*, Chicago:

nin; zaman-mekândaki mesafenin buna bağlı olarak azalmasının sonucu olan bir artışı"[76] tartışarak, bu eleştirileri güçlendirirler. Postendüstriyel olanı tanımlayan bu nitelikler, postmodernistler tarafından kabul edilir ve hatta savunulur.

7. Lash ve Urry, ayrıca "postmodernizmin kültürel-ideolojik bir konfigürasyonunun ortaya çıkışına ve kitlesel dağılımına" işaret eder; "bu da, yüksek kültürü, popüler kültürü ve sembollerle gündelik hayatın söylemini etkiler."[77]

University of Chicago Press]'da, ss: 21-43; Review Symposium (on Bell), *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, 2*, ss. 99-109 (Bell'in cevabı da dahil); A. Ross (1991), "Getting The Future We Deserve", *Socialist Review*, ss. 125-145, M. Rustin (1987), "The Politics of Post-Fordism: Or, The Trouble with 'New Times'", *New Left Review, 101*, ss. 53-77; A. Sayer & R. Walker (1992), *The New Social Economy*, Cambridge, MA: Blackwell; T. Schroyer (1974), "Review of The Coming of Post-Industrial Society", *Telos, 26*, ss. 162-176; C. W. Soja (1989), *Postmodern Geographies*, New York: Verso; C. Offe (1985), *Disorganized Capitalism*, Cambridge: MIT Press; A. Touraine (1971), *The Po. st-IndustrialSociety*, Nev. York: Random House; A. Touraine, "What is Daniel Bell Afraid of?", *American Journal of Sociology*, 77, ss. 469-473; Touraine, *Return of the Actor;* B. S. Turner (1989), "From Postindustrial Society to Postmodern Politics: The Political Sociology of Daniel Bell", [J. R. Gibbins (ed.), *Contemporary Political Culture*, Newbury Park, CA: Sage]'da, ss: 199-217; G. Wickham (1990), "The Political Possibilities of Postmodernism", *Economy and Society, 18*, ss. 121-147; R. Williams (1983), *The Year 2000*, New York: Pantheon; K. Wodward (ed.) (1980), *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Cambridge, MA: Coda Press.

76 Lash & Urry, *The End of Organized Capitalism*.

77 *A. g. e.*, s: 299; ayrıca bkz., S. Blumenthal (1988), "Reaganism and The Neokitsch Aesthetic", [S. Blumenthal & T. B. Edsall (eds.), *The Reagan Legacy*, New York: Pantheon]'de, ss. 251-94. Birçok postmodernist, yüksek kültürle alçak kültür ayırımını, liberal-muhafazakâr kitle toplumu kuramını, Marksist kitle endüstrisi düşüncesinin seçkinci yönlerini reddeder. Bkz., Collins, *Uncommon Cultures;* A. Ross (1989), *No Respect*. New York; Routledge; A. Swingwood (1977), *The Myth of Mass Culture*, New York: Macmillan.

Lash ve Urry bu değerlendirmeleri daha da geliştirir. Onların görüşüne göre postmodernizmde, "örgütsüz kapitalizmle" –ki bu Lash ve Urry'nin postendüstriyel toplum için kullandığı addır– "seçici yakınlıkları" olan bir şey kötüdür. Onlar, postmodernizmin, yeni düzenin bir meşrulaştırması olduğu kadar, hem bir özgürleşim hem de bir muhalefet kaynağı olabileceğini kabul ederler. Ancak yine de onlar, postmodernizmin, "hâkimiyet ilişkilerini güçlendiren" ve Marksist sınıf düşüncesini zayıflatan "otoriter popülizmin yükselişini ... ticarî bayağılığın yüceltilişini ihtiva ettiğini iddia ederler. Postmodernizm, "bir haz ve imajlar ekonomisi"ne dayanır. O, yüksek kültürle popüler kültür arasındaki ayırımları ortadan kaldırır, şeyleri çok fazla estetize eder ve yeni bir burjuva kültürünün "Thatcherizmle, Reaganizmle bariz bir biçimde tutarlı olan"[78] bir versiyonudur.

Postmodernizmin, kültürel hiyerarşiye ve arzunun serbest bırakılmasına yaptığı vurgu, direniş kaynakları olarak kullanılabilir. Postmodernizm öyleyse, ciddiye alınmaya ihtiyaç duyar. Lash ve Urry, "toplumların yukarıdan, aşağıdan ve içeriden dönüştürüldüklerini; örgütlü kapitalizmin bütün katı yönlerinin, sınıfın, endüstrinin, kentlerin, kolektivitenin, ulus-devletlerin, hatta dünyanın buharlaşıp havaya karıştığını"[79] kabul eder. Aynı düşünceyi, birçok postmodernist paylaşır.

78 Lash & Urry, *The End of Organized Capitalism*, s. 263.

79 Lash & Urry, *The End of Organized Capitalism*, s. 313

Marksizm, Postmodernizm, Postmarksizm ve Postendüstriyel Toplum

Postmodernizm konusunda, bütün Marksistler aynı görüşü paylaşmaz. Jameson, postendüstriyel toplumun postmodernizmin ekonomik temeli olduğunu kabul eder, fakat postmodernistlerin geç kapitalizmi onayladıklarını düşünmez. Callinicos, bizim yeni bir postendüstriyel düzende olduğumuz tezini reddeder. Harvey'le Lash ve Urry, postmodernizmin postendüstriyel düzenin bir dostu olduğu yönündeki en uç görüşü savunur.[80] Diğerleri,[81] postmodernistlerin devrimci, özellikle de Marksist türde bir üstanlatıdan yoksun bulundukları, politik strateji ve taktiklerin hiçbir etkisi olmadığı için, toplumu daha kötü hâle getirdiklerini savunur. Bu doğru olabilir, ancak ya çağdaş Marksizm ne yapmıştır? Mevcut durumu anlamada, hâlihazırdaki koşullarla başa çıkmada, başarmış oldukları şeyler var mıdır?

Birçok postmodernist, postendüstriyel toplumun savunucularıyla, bölük pörçük olmanın, ideolojinin sonunun, tarihin sonunun ve bilginin ticarîleşmesinin modernitenin üstanlatıları, ilerleme, bilim, sınıf mücadelesi ve birlikli, bütünlüklü bir kültür karşısında bir ilerleme meydana getirdiği konusunda uyuşur. Ama postmodernistleri, geç kapitalizmin aşırılıklarını yüceltmekle suçlamak, onların söylediklerini

80 Ayrıca bkz., Bromley, "The Politics of Postmodernism".

81 D. Ashley (1992), "Playing with The Pieces: The Fragmentation in Social Theory", [P. Wexler (ed.), *Critical Theory Now*, New York and London: Palmer Press]'da, ss. 70-97, özellikle de 86 vd; J. O'Neill (1990), "Postmodernism and (Post)Marxism", [Silverman, *Postmodernism—Philosophy and The Art*]'da, ss: 69-79

yanlış okumak olur; onlar, postmodernizme, Marksistler kadar eleştirel bakarlar. Söz konusu eleştirmenler, Nietzsche'yi nihilizmin çağımıza hâkim olduğunu öne sürdüğü için bir nihilist olmakla itham edenlere benzerler. Oysa postmodernistler, çoğu zaman yeni gelişmelerdeki ikircikli imkânlara vurgu yaparlar. Marksist postmodernizm eleştirmenleri, postmodernistlerin postendüstriyel toplum analizinin yanlış olması gerektiğini ve sınıf mücadelesi ve devrim gibi standart modern direniş stratejilerinin de yanlış olmak durumunda olduklarını varsayar.

Peki ya postmodernistler her durumda haklıysalar? Yeni sosyal hareketlere, yeni politik muhalefet biçimlerine, yeni analiz ve eylem odaklarına ve yüksek kültürle popüler kültür ayırımını yakın zamanlarda radikal demokrasi ve heterojenlik adına kaldırma teşebbüslerine itiraz ederken, geleneksel Marksistler, sosyolojik teorinin moderniteye yönelecek şekilde oluşturulmuş olduğunu ve analiz kategorilerini dönüşüme uğratmadığı takdirde, yeni gelişmeler konusunda söyleyecek herhangi bir şeyi olamayacağını göremeyen sosyologlarla aynı duruma düşmüş görünürler. Belki de, post-Marksistler,[82] mevcut gerçekliklere ve imkânlara hitap etmeleri daha muhtemel politik vizyonlar geliştirmekteler. Foucault'nun somut ve özgül analiz ve taktiklerle meşgul olabilen özgül entelektüel düşüncesi, mevcut zamanlara belki daha uygun düşmek-

82 Post-Marksizme ilişkin tartışmalar için, bkz., Laclau & Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*; Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. Ayrıca bkz., Eagleton, *Ideology*, E. Laclau (1990), *New Reflections on The Revolution of Our Time*, New York: Verso; J. McCarney (1990), *Social Theory and The Crisis of Marxism*, New York: Verso; G. Ritzer (1991), "The Changing Nature of Neo-Marxist Theory: A Metatheoretical Analysis", *Sociological Perspectives, 34(3)*, ss. 359-376; Thompson, *Ideology and Modern Culture*.

tedir. Belki de, Marksist total devrim düşüncesi, problematik hâle gelmiştir. Bu, postmodernistlerin, geç kapitalist toplum ve kültürün ekonomik ve teknolojik boyutlarını göz ardı edebilecekleri anlamına gelmez. Onların söz konusu ekonomik ve teknolojik boyutları ihmal edemeyecekleri aşikârdır. Post-Fordist ekonomideki gelişmeleri açıklamak, sınıf, ırk ve cinsiyet arasındaki bağlantıları ve yeni bilgi seçkinleri sınıfının ortak hâkimiyetini anlayabilmek için, sınıf analizinin belli ölçüler içinde değiştirilmesi gerekir. Ama geleneksel Marksizmi sorgulayan birinin, postendüstriyel şirket kapitalizmini desteklemekte olduğu suçlaması çok büyük bir hatadır. Bu Marksist ağız, Aydınlanma dogmalarının, Aydınlanma *ethos*uyla nasıl çatışabildiğini gösterir. Sekizinci bölüm eleştirel teoriyle postmodernizm arasındaki tartışmayı, işte bu açıdan ele almaktadır.

Tarihin Sonu ve Yeni Sosyal Hareketler

Postmodernist yazıların, geç kapitalizmi onaylama veya ona karşı koyma potansiyeli konusunda, azımsanamayacak bir belirsizlik hüküm sürmektedir. Tarihin sonu ve toplumsalın sonu gibi yeni temalar, yeni yeni zuhur etmekte olan teknokültürler, postkolonyalizm, feminizm ve kültür ve medya araştırmaları[83] postmodernizm açısından hem yeni fırsatlar

83 I. Adam & H. Tiffin (eds.) (1992), *Past The Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, Calgary: University of Calgary Press; S. Benhabib, "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance", *Praxis International, 11(2)*, ss. 137-49; J. Butler, "Contingent Foundations: Feminism and The Question of Postmodernism", *Praxis International, 11(2)*, 150-65; *Cultural Studies*, (1990), *October, 14*(2); E. D. Ermarth (1992), *Sequel to History*, Princeton, NJ: Princeton University Press; J. Flax (1990), *Thinking Fragments*, Berkeley: University of California Press; N. Fraser, "False Antithesis: A Response", *Praxis International, 11(2)*, s. 166-77; F.

hem de meydan okumalar ortaya koyar. Söz konusu yeni meydan okumaların pek çoğunun temelinde, postmodernistlerin nihilistler oldukları suçlaması bulunmaktadır.

Sözgelimi, tarihin sonu tezini ele alalım. Bu tez, liberalizmin her yerde zafer kazandığı ve Fukuyama'nın da savunduğu gibi,[84] Nietzsche'nin, ruhsuz, doymuş, kibirle anıran bir

---

Fukuyama (1992), *The End of History and The Last Man*, New York: Macmillan; D. Harlan (1989), "AHR Forum: Some Reflections on The New History", *American Historical Review, 94*, ss. 661-98; D. Harlan (1989), "Intellectual History and The Return of Literature", *American Historical Review, 94*, ss. 581-609; C. Himmelfarb (1987), *The New History and The Old*, Cambridge, MA: Harvard University Press; L. Hunt (ed.) (1988), *New Cultural History*, Berkeley: University of California Press; L. Hunt (1987), "History Beyond Social Theory", [M. Krieger (ed.), *The Aims of Representation*, New York: Columbia University Press]'da, ss. 95-111; H. J. Kaye (1991), *The Powers of the Past*, Minneapolis: University of Minnesota Press; N. Manganaro (ed.) (1992), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton, NJ: Princeton University Press; L. J. Nicholson (ed.) (1991), *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge; C. Penley & A. Ross (eds.) (1992), *Technoculture*, Minneapolis: University of Minnesota Press; A. Ross (1990), "New Age of Technoculture", [L. Grossberg, C. Nelson & P. Treicher (eds.), *Cultural Studies*, New York: Routledge]'de, ss. 531-66; Pangle, *Ennobling of Democracy;* A. Ross (1991), *Strange Weather*, New York: Verso; J. Tomilson (1992), *Cultural Imperialism*, Baltimore: Johns Hopkins University; R. Tony (1989), *Feminist Thought*, Boulder, CO: Westview.

84 Fukuyama, *The End of History and The Last Man*; ayrıca bkz., P. T. Grier (1939), *The End of History, and The Return of History*, Santa Barbara, CA: ABC-Clio. Fukuyama ve Baudrillard arasındaki benzerliklere ilişkin bir tartışma için, bkz., Best & Kellner, *Postmodern Theory*, ss. 126-36. Tarihin sonunun, teknolojik determinizm kisvesi altında ortaya çıkan Marcuse versiyonuyla Alman muhafazakârlığı arasındaki bir karşılaştırma için bkz., C. Offe (1988), "Technology and One-Dimensionality", [R. Pippin & A. Feekerf (eds.), *Marcuse, Critical Theory and The Promise of Utopia*]'da, ss. 214-225; Postmodernizm ve tarihe ilişkin tartışmalar için bkz., F. R. Ankersmit (198), "History and Postmodernism", *History and Theory, 28*, ss. 137-53; F. R. Ankersmit (1990), "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory, 29*, ss. 275-96; D. Auridge, G. Bennington & K. Young (eds.) (1987), *Poststructuralism and the Question of History*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; R. D'Amico (1989), *Historicism and Knowledge*, New York: Routledge; B. P. Dannhauer (ed.) (1987), *At The*

eşek olan "son insan"ın[85] hâkim olduğu yolundaki en büyük korkusunun gerçekleşmiş olduğu görüşü olarak okunabilirdi. Son insan hâkim değilse, işlersellik düşüncesi hâkimdir. Bu, tarihin sonunun, Protestan ahlâkı ve kapitalizmin sınırlanmış ekonomisiyle doruk noktasına eriştiği anlamına gelir. Bu görüşlerden biri ya da diğeri, yeni dünya düzeninin bir tasdiki anlamına mı gelir? Bunlardan biri ya da diğeri kolaylıkla muhafazakâr ya da radikal diye sınıflandırılabilir mi? Sınıflandı-

---

Nexus of Philosophy and History, Athens: University of Georgia Press, ss: 97-115, 378-200, 201-22; J. E. Grumley (1989), *History and Totality*, New York: Routledge; Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences;* W. T. Murphy (1990), "Foucault: Rationality Against Reason and History", [P. Windsor (ed.), *Reason and History, or Only a History of Reason?*, Leicester, UK: Leicester University Press]'da, ss. 126-60; L. Negrin (1991), "Post-Historic: A Comparative Analysis of Decadentism and Postmodernism", *Philosophy and Social Criticism, 13*, 57-77, 1991; M. Poster, "Foucault and History", *Social Research, 49*, ss. 116-142; M. S. Roth (1981), "Foucault's 'History of The Present'", *History and Theory, 20*, ss. 32-46; M. S. Roth (1988), *Knowing and History*, Ithaca, NY: Cornell University Press; H. A. Veesr (ed.) (1992), *The New Historicism*, Princeton, NJ: Princeton University Press; P. Zagorin (1990), "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations", *History and Theory, 29*, ss. 263-74..

Postmodernist tarih görüşlerine yönelik güçlü bir eleştiri için, bkz., F. Anderson (1992), *A Zone of Engagement*, New York: Verso; L. Niethammer (1992), *Post-Historic*, New York: Verso; G. Rose (1984), *Dialectics of Nihilism*, Cambridge, MA: Blackwell. Tarihsel sosyoloji üzerine yakın zamanlarda yayınlanmış bir inceleme için, bkz., D. Smith (1992), *The Rise of Historical Sociology*, Philadelphia: Temple University Press. Daha önce yayınlanmış eserlerle ilgili olarak, bkz., P. Abrams (1982), *Historical Sociology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, T. Skocpol (ed.) (1984), *Vision and Method in Historical Sociology*, New York/Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press. Yapısalcı Marksistler de dahil olmak üzere, yapısalcıların da, kısmen antihümanizmlerinin bir sonucu olarak, bir tarihin sonu tezleri oldukları söylenebilir. Yapısalcı görüşe ilişkin iyi bir eleştiri için, bkz., Anderson, *Arguments within English Marxism;* Anderson, *In The Tracks of Historical Materialism;* A. Schmidt (1983), *History and Structure*, Cambridge, MIT Press. Tarihin sonu tezinin postmodernist versiyonları, özellikle de Baudrillard versiyonu, yapısalcılığın bu yönünden etkilenmiş olabilir.

85 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*.

rılamazsa eğer, bu, her ikisi de tarihin sonu tezini bir olgu olarak kabul eden, Baudrillard gibi postmodernistlerle Fukuyama gibi muhafazakârlar arasında hiçbir fark bulunmadığı, onların birbirlerinden ayırt edilemez oldukları anlamına mı gelir? Yapısalcılık ve antihümanizmin diğer biçimleri, son tahlilde, Hegel ve Strauss'tan ilham alan muhafazakârlarla aynı kampta bir araya mı gelir? Bu, geleneksel Marksistlerle eleştirel teorisyenlerin postmodernistlerle ilgili kuşkularını mı doğrular, yoksa her tezin meçhul olduğu ve kendisi hakkında karar verilemeyeceği yolundaki postmodernist düşünceyi mi teyit eder? (Geleneksel Marksistler için tarihin sonu, kapitalizm ve devlet yıkıldığı zaman gerçekleşir. Hıristiyanlık için, tarihin sonu mahşerden sonra gelir. Derrida tarafından tartışılan, insanın sonuyla ilgili belirsizlik, tarihin sonunun bu versiyonlarıyla ilgili belirsizlikle yakından ilişkilidir.)

Postmodernistler tarihin sona erdiğini, yeni hiçbir şey olmadığını, her şeyin kendisini tekrar ettiğini söylüyorlarsa eğer, o zaman sözmerkezcilikten, disipliner toplumdan, veya bütünlüğün teröre eşit olduğu denkleminden asla kaçılamaz. Kaçma teşebbüsleri beyhûde olup, kabul edilemez üstanlatıların şu ya da bu türüne dayanırsa, postmodernistler, Nietzsche'ye göre, nihilizmi dışa vuran dünyadan-bezginliği sergiliyor olmazlar mı? Bu hastalık, acaba her yere hâkim olacak mıdır? Yoksa sadece, hegemonyası nihayete eriyor olabilecek olan Batı'da mı hâkim olacaktır?[86]

Tarihin sonu, hümanizm, ideoloji ve ütopya, iyimserlik ve kötümserlik, ilerleme ve gerileme arasındaki bütün salınımlarıyla birlikte, moderniteyi yöneten değerleri ve üstanla-

86 Kaye, *Powers of The Past*; J. Tominson (1989), *Cultural Domination*, New York: Routledge.

ılan ihtiva eden bir felsefe tarihindeki son perde olarak da okunabilirdi. Nietzsche ve bazı postmodernistler (özellikle Derrida, Lyotard ve Foucault) modernizmin kaçınılmaz sonucu olan nihilizmi, modernist kavram ve değerlerden tamamen uzaklaşmak suretiyle, aşmaya çalışıyor olabilirler. Ya da belki de, nihilizm sadece, modernliteyi ve onun üstanlatılarını tanımlayan ufukların kaybından üzüntü duyup, onların özlemini yaşayanlar için varolur.

Postmodernistler, hem tarihe duyarsız olmakla hem de tarihi çürütmek için yanıp tutuşmakla suçlanırlar. Fakat bazı postmodernistler, tarihin tekdüze bir biçimde anlatılabilen veya modern ve postmodern gibi bölümlere ya da çağlara ayrılabilen sürekli bir öykü ya da anlatı olmadığına inanırlar. Tarihin sürekliliğiyle ilgili perspektifi, değişmeyi "neredeyse algılanamaz"[87] hâle getiren Braudel ve okulunun görüşleri, yapısalcıların tarihi ihmal ettikleri gibi bir görüntü verir. Braudel, yapısalcılık ya da postyapısalcılık tarafından etkilenmiş olan Fransız postmodernistleri, tarihi bu nedenle tekzip ediyor gibi görünebilirler. Braudel'in etkisi, postmodernistlerin, onlar gerçekte tarihin orada keşfedilmek için hazır beklemediği düşüncesini öne çıkarmak amacıyla, tarihsel süreksizliklere vurgu yaptıkları zaman, tarihi reddetmekte oldukları görüntüsü verebilir.

Habermas, postmodernistlerin tarihi çürütmek istediklerini savunur. O, avant-garde'ın, modernliteye karşı bir başkaldırı eylemi olarak tarihi çürütme arzusunu, tarihin sonu tezine bağlanan postmodernistlerle karşılaştırır. Ama Habermas, postmodernistlerin çürütmek istedikleri "tarihsel süreklili-

87 J. W. Bernauer (1990), *Michel Foucault's Force of Flight*. Atlantic Highlands, NJ; Humanities Press.

ğin"[88] var olduğunu sadece varsayar. Oysa postmodernistler, tarihsel süreksizliklerin sürekliliklerden çok daha önemli olduklarına inanmaktadırlar.

Feminizm ve Postkolonyalizmdeki İkircikliklik

Feministler arasında postmodernist temalar söz konusu olduğunda nerede durulacağı konusunda,[89] yakın zamanlarda geçen tartışmalarla ekonomide teknokültürün[90] veya post-Fordist esnekliklerin[91] potansiyellerini araştıran yazarlar ve popüler kültür yanında medyanın rolüyle ilgilenenler arasındaki son tartışmalar, ortaya çıkan yeni dünya düzeniyle ilgili ikircikliği yansıtır. Birçok Marksist, bir öznellik ve tarih düşüncesi ve evrensel (ya da en azından rasyonel) normlar olmadan, feminist hiçbir eleştiri veya devrimci hiçbir faaliyet mümkün olamayacağı için, postmodernizmle feminizm arasındaki bağlantıları reddeder. Bu görüşe göre, postmodernizm, erkek egemenliğini muhafaza eder ya da onu ortadan kaldırmak için yeterince bir şey yapmaz.[92] Benzer bir biçimde, birçok Marksist Foucault, Derrida ve diğerlerinin beyaz mitolojilerinden veya tarihe dönük bir Avrupamerkezli ilgiler kümesinden yeterince uzaklaşmadığını düşünür.[93] Bu kitapta

88 Habermas, "Modernity: An Incomplete Project".

89 Benhabib, "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance"; Butler, "Contingent Foundations: Feminism and The Question of Postmodernism"; Fraser, "False Antithesis: A Response". Bu konu sekizinci bölümde biraz daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

90 Bkz., Penley & Ross, *Technoculture;* Ross, "New Age of Technoculture".

91 Harvey, *Condition of Postmodernity;* Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies.*

92 H. A. Giroux (ed.) (1991), *Postmodernism, Feminism and Cultural Politics,* Albany; State University of New York Press; özellikle bkz., Giriş, ss. 1-59.

93 R. Young (1990), *White Mythologies.* New York; Routledge. Ayrıca Bkz., V. Lambropoulos (1992), *The Rise of Eurocentrism,* Princeton, NJ: Prince-

ele alınan tartışmalar, sadece yerel olup, bütün bunların terk edilmek durumunda olduğu bir zamanda, Avrupamerkezciliği, erkek şovenizmini ve kolonyalizmi güçlendirirler.[94] Etnografide, kültür araştırmalarında ve postkolonyalizmde son zamanlarda yapılan çalışmalar, çoğunlukla postmodernizmle olan bir fikir birliğine dayansa da, bu alanlarda çalışan bazı yazarlar, postmodernizmin, yalnızca başka bir hegemonik Batılı öğreti olduğunu kabul eder.

Feminizm

Feminizmin, aşırı muhafazakâr feminizmden başlayıp alabildiğince radikal feminizme kadar uzanan birçok versiyonu vardır. Marksist feministler, postmodern feministler, liberal feministler, radikal lezbiyen feministler ve beyaz feministlere ırkçı ve elitist oldukları gerekçesiyle saldıran Afrikalı-Amerikalı feministler vardır. Bir kategori içindeki feministler bile, birçok temel etnik, politik ve metodolojik konuda fikir ayrılığı gösterirler. Bütün feminist meseleler için belirli bir epistemoloji temin eden, feminist bir bakış açısına sahip bir epistemoloji var mıdır? Bir kimse çocuk düşürmede üretken ve bir feminist olabilir mi? Bir erkek bir feminist olabilir mi?

---

ton University Press; *Yale French Studies*, postkolonyal durumu konu alan, 82-83 nolu sayılar.

94 M. Gottdiener (1990), "The Logocentrism of The Classics", *American Sociological Review*, 55, ss. 460-62; R. Collins (1989), "Sociology: Proscience or Antiscience", *American Sociological Review*, 54, ss. 124-39; ayrıca bkz., R. Collins (1988), *Theoretical Sociology*, New York: Harcourt Brace and Company; G. Ritzer (ed.) (1989), *Frontiers of Social Theory* (Part III), New York: Columbia University Press; G. Ritzer (ed.) (1991), "Recent Explorations in Sociological Metatheorizing" [Special issue], *Sociological Perspectives*, 34(3), 1991; G. Ritzer (1992), *Sociological Theory*, 3rd edit., New York: McGraw-Hill.

Önde gelen feministlerden pek çoğunun, belli başlı hemen her konuda fiilen uyuşmazlık içinde olduklarını söylemek bir abartı değildir.

Ama feminizm, olağanüstü büyük bir önemi olan entelektüel ve toplumsal bir güçtür. Felsefeye, edebiyat araştırmalarına, sosyal bilimlerle davranış bilimlerine feminist katkılar, bu alanlar için devrimci sonuçlar yaratmıştır. Fakat bu kitap, postmodernizm ve toplum bilimleriyle ilgili bir eser olduğu için, feminizmle ilgili değerlendirmeler sınırlı olmak durumundadır.

Bazı feministler, Marksist eleştiri ve devrim düşüncesini olumlarlar. Diğer feministler ise, postmodernist geleneksel Marksizm eleştirilerini kabul eder. Kimi feministler, eleştirel kuramı kimi postmodernistlerle, örneğin Foucault'yla bağdaştırmanın yollarını ararlar. Bazıları ise, insan doğasıyla ilgili antiözcülüğe, farklılık ve tikelliğe postmodern vurgunun feminist özlemlere azımsanmayacak ölçüde katkı yaptığı yerde, Marksizm geleneksel analiz kategorilerine takılıp kaldığı ve özgül grupların taleplerini, total devrim uğruna göz ardı ettiği için, postmodernizmin Marksizmden ya da Marksist feminizmden daha radikal olduğuna inanır. Postmodernizmin kabul edilebilir olmadığına inanan feministler, kendisine de bir şekilde meydan okunmuş olan yegâne meşru feminist bakış açısını dışa vurmaktadır.

İkircikliliik, modernitenin olduğu kadar, postmodernitenin de, her yerde hazır ve nazır olan bir özelliğidir. Postmodernizmin lehinde ve aleyhindeki ithamlar, muhtemelen en iyi durumda mevsimsiz, en kötü durumda da akademik politika ve eski düşünce tarzları dışında kalan hemen her şey için yersiz ve ilgisizdir. Politik doğruluk, çokkültürcülük ve üni-

versiteyle ilgili tartışmalar bile, bu gelişmelerin lehinde ve aleyhinde olan insanları, yargılayıcı olma ve postmodernizmin meydan okuduğu keskin ayırımları yapma arzu ya da ihtiyacını güçlendirmeye sevk ederken, başarısız olurlar. Mevcut kültür savaşlarına katılanlardan pek çoğunun, ikircikliliğin ve farklılığın değerini görememesi ya da görme gönülsüzlüğü modern krizin, meşruiyet krizinin, modernitenin meşruiyetinin hâlâ hâkim kültürel ve politik güçler olduğunun delilidir. Kültür ve toplumdan, nostalji ya da pişmanlık duymadan vazgeçmemizin iyi olacağı postmodernist iddiası, hâlâ çok canlıdır. Belki de, bu, postmodernizmin moderniteyi tamamen aşamadığını veya bunu söylemek için henüz çok erken olduğunu gösterir.

Postmodernitenin Sosyal Bilimine Doğru

Postmodernist düşüncenin daha şimdiden toplum bilimleri üzerinde bir ölçüye kadar etkisi olmuştur. Fakat postmodernizm modernizmle tam tamına aynı belirsizlik ve ikircikliliklerden muzdaripse eğer, bunun mevcut durumu olumlu bir tarzda değiştirmesinden nasıl söz edilebilir? Geleneksel sosyal bilimsel teoriler, geleneksel kategoriler, hatta belki yöntemler, modernitenin temel düşüncelerine benzer bir şeyleri önceden varsaydıkları sürece, ya önemli ölçüde değiştirilmeye ya da tümden terk edilmeye gerek duyabilirler. Bu, bununla birlikte her şeyin gitmesi gerektiği anlamına gelemeyebilir. Sınıf ve statü gibi bazı kavramlar, biz iki sınıflı bir toplum ve küresel bir pazarla kültüre doğru ilerledikçe, biraz daha ayırımlı bir anlam kazanabilir. Bir yazı türü olarak sosyoloji dü-

şüncesi,[95] benzeri diğer bazı yöntemlerin, hem doğalcılar hem de antidoğalcılar tarafından benimsenen yöntemlerin, tamamen yerini almasalar bile, onları tamamlamalarına ihtiyaç duyulur. Sözgelimi, *Gemeinschaft* ve "ilerleme" gibi diğer kavramlar, yararsız veya gereksiz hâle gelebilirken, cemaat, benlik, toplum ve politika kavramlarının yeniden konumlanması gerekir.[96] Her şey bir yana, sosyal bilimler postmodern toplum durumları üzerinde sistematik bir biçimde odaklanmaya başlamak zorundalar. İster sosyal bilimlerin klâsik gövde veya çerçevesinden ister postmodernizmden gelsinler, bu amacı gerçekleştirecek, ona katkıda bulunacak yöntemlerin ve kabullerin kullanılmaları gerekir. Bu amaca hiçbir şekilde katkı-

95 Bu türün yakın zamanlarda yayınlanmış bir örneği için, bkz., B. S. Green (1988), *Literary Methods and Sociological Theory: Case Studies of Simmel and Weber*, Chicago: University of Chicago Press. Ayrıca bkz., B. Agger (1989), *Socio(onto)logy: A Disciplinary Reading*, Champaign: University of Illinois Press; B. Agger (1991), *A Critical Theory of Public Life*, Cambridge, UK: Palmer Press; R. H. Brown (ed.) (1992), *Writing The Social Text*, New York: Aldine de Gruyter.

96 P. Berman (ed.) (1992), *Debating P. C* , New York: Laurel Books; J. C. Goldfarb (1991), *The Cynical Society*, Chicago: University of Chicago Press; R. J. Holton (1987), "The Idea of Crisis in Modern Society", *British Journal of Sociology*, 37, ss. 502-20; G. H. Lenz & K. L. Shell (eds.) (1986), *The Crisis of Modernity*, Boulder, CO: Westview. Yeni sosyal hareketler konusunda, bkz., A. Touraine (1981), *The Voice and The Eye*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; A. Touraine (1992), "Beyond Social Movements", *Theory, Culture and Society, 9*, ss. 125-46; Touraine, *Return of The Actor;* ayrıca bkz., *Social Research 52(4)*, 1985; C. Boggs (1986), *Social Movements and Political Power*, Philadelphia: Temple University Press; P. Bourdieu & J. S. Coleman (eds.) (1992), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, CO: Westview; J. Cohen & A. Arado (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge: MIT Press; T. W. Luke, *Social Theory and Modernity*, Newbury Park CA: Sage; H. G. Mcnall, R. F. Levine & R. Fantesa (eds.) (1992), *Bringing Class Back in*, Boulder, CO: Westview; A. D. Morris & C. M. Mueller (eds.) (1992), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, CT: Yale University Press; E. O. Wright (ed.) (1990), *The Debate on Classes*, New York: Verso.

da bulunmayan, bizi bu bakımdan terakki ettirmeyen kabullerin, ya terk edilmeleri ya da uygun şekillerde dönüştürülmeleri gerekir. Bauman'ın postmodernizmin sosyolojisi ile postmodernist sosyoloji arasındaki ayırımının anlattığı şey de, işte budur: Sosyolojinin (ya da başka bir sosyal bilimin) amacı, yöntem ya da teknikler değildir. Başka hiçbir şeyden değil de, Foucault ve Lyotard'ın öğretileriyle yöntemlerinden oluşan ve kendisine söz konusu öğreti ve yöntemlerin rehberlik ettiği postmodern bir sosyal bilimin, postmodern dünyayı tam olarak ve tatmin edici bir biçimde anlamamıza yardımı olmaz. Postmodernizmin, klâsik geleneklerin ilgili bileşenleri kadar, yazılarının da bu amaç için araçsal olduğu bir sosyal bilimin, bu amaca ulaşmada, hiç kuşku yok ki daha fazla şansı olacaktır.

8

Eleştirel Teoriden Gelen Meydan Okuma

Postmodernist yazarlar, bir dizi meydan okumaya maruz kalır. Bu meydan okumalardan bazıları, aşağı yukarı, hem soldan hem de sağdan gelen duygusal ya da ideolojik saldırılardan ibaret sayılabilir.[1] Birçok eleştiri, muhtemelen postmodernist yazılar olağanüstü yoğun olduğu ve akademik temelleri olan insanlar bile, bu yazıların önemli bir bölümünü takip etmekte zorluk çektiği için, yanlış bilgilere dayanır. Başka bir güçlük ise, yazarların, postmodernist yazarların ya da temalarının bu konuyla ilgisi olup olmadığına hiç bakmaksızın, toplumsal ve politik konuları postmodernizmle ilgili tartışmalara bağlama olgusudur.

Birçok postmodernist, sola belli ölçüler içinde yakınlık duyar gibi görünür ve bazılarının da Adorno gibi yazarlarla yakınlıkları vardır.[2] Birçok solcu yazar, Marksizme, post-

1 W. T. Anderson (1991), *Reality isn't What It Used To Be*. New York: Harper Collins; Borgmann, *Crossing The Postmodern Divide*; Gilmour, *Fire On The Earth*.

2 Benjamin, *Problem of Modernity*; P. Dews (1937), *Logics of Disintegrati-*

marksist bir çerçeve içinde yeniden hayatiyet kazandırmada postmodernizme katılmak ister. Solda bulunan diğerleri ise, postmodernizm ile postmarksizmin problematik olduğunu düşünürler.

DeMan'ın[3] veya Heidegger'in nazizmi[4] gibi başkaca etkenler, çoğu zaman postmodernizmin ya her politikayla bağdaşabilir olduğunu ya da gerici, akıldışı bir politikaya uygun düştüğünü gösteren faktörler olarak alınır. Bazı yazarlar, postmodernizmin, politikadan tamamen ayrı, onunla tümden ilişkisiz olduğuna inanırlar. Rorty Nietzsche, Foucault ve Derrida gibi yazarların politika hakkında söyleyecek hiçbir şeyleri olmadığını savunur, çünkü Rorty için "politika" "Amerikan liberalizmi"[5] anlamına gelir. Rorty, postmodernizmi, tıpkı şiir gibi, özel olanın anlamına bağlar; şiir de, Rorty ozanların vizyonlarıyla genel/kamusal vokabülerimizi değiştirdiklerine inandığı için, böyledir; hatta daha çok böyledir.

Oysa Foucault, Derrida, Baudrillard ve Lyotard gibi postmodernistlerin, her ne kadar politik kavramını yeniden konumlamaya çalışmaktaysalar da, her şeyin politik olduğuna inandıkları açıktır.[6] Bu konuyu ayrıntılı olarak tartışmak,

---

on, New York: Verso. Baudrillard ve Adorno arasında olduğu gibi, Lyotard'la Adorno arasında da önemli yakınlıklar vardır.

3 C. Norris (1988), *Paul DeMan* (Bölüm 1 ve 6), New York: Routledge; D. Lehman (1991), *Signs of The Times*, New York: Simon & Schuster; L. Waters & W. Godzich (Eds.) (1989), *Reading DeMan Reading*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

4 V. Farias, (1989), *Heidegger and Nazism*, Philadelphia: Temple University Press; Neske & Kettering, *Martin Heidegger and National Socialism;* Wolin, *The Heidegger Controversy*.

5 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*.

6 Postmodernistlerin yeniden düşünmek istedikleri cemaat, toplum, benlik ve adalet ideleri arasındaki bağlantılar dikkate alındığında, politik olanın da yeniden düşünülmek durumunda olması şaşırtıcı değildir. Bu konuyla ilgili

önemli ölçüde konu dışına çıkmamıza yol açacağından, bu bölüm, Habermas'la onun, postmodernistleri politikaya bir ideolojinin-sonu yaklaşımı veya kökleri Nietzsche[7] ve muhafazakâr politika kuramcısı Schmitt gibi elitistlerin politik estetizmi ve akıldışılığında bulunan bir politika anlayışı benimseyen genç muhafazakârlar olmakla suçlayan takipçilerinin[8]

---

en iyi tartışma için, bkz., White, *Political Theory and Postmodernism*. Ayrıca bkz., Mcgowan, *Postmodernism and Its Critics*.

7 Habermas, *Philosophical Discourse On Modernity*.

8 J. Habermas (1981), "Modernity Versus Post Modernity", [*New German Critique*]'de, *22*, ss. 3-14; J. Habermas (1989), *The New Conservatism*, Cambridge: MIT Press; Habermas, *Philosophical Discourse on Modernity;* Habermas, "Modernity: An Incomplete Project"; ayrıca bkz., Bernstein, *Habermas and Modernity*, P. Dews (Ed.) (1986), *Habermas: Autonomy and Solidarity: Interviews With Jurgen Habermas*, New York: Verso.

Postmodernizme karşı eleştirel kuram konusundaki belli başlı eserler için, bkz., Agger, *Critical Theory of Public Life;* S. Benhabib, D. Cornell (Eds.) (1987), *Feminism as Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Bernstein, *The New Constellation;* J. Braaten (1992), *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany: State University of New York Press; C. Calhoun (ed.) (1992), *Habermas and The Public Sphere*, Cambridge; MIT Press; Cohen & Arato, *Civil Society and Political Theory;* Dews, *Logic of Disintegration;* M. Frank (1989), *What Is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press; P. U. Hohendahl (1991), *Reappraisals*, Ithaca, NY: Cornell University Press; R. C. Holub (1992), *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, New York: Routledge; A. Honneth (1992), *The Critique of Power*, Cambridge: MIT Press; A. Honneth & H. Joaz (eds.) (1991), *Communicative Action*, Cambridge: MIT Press; A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe & A. Wellmer (Eds.) (1992), *Philosophical Interventions in The Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge: MIT Press; D. Ingram (1987), *Habermas and The Dialectic of Reason*, New Haven, CT: Yale University Press; D. Ingram (1937), "Legitimacy and the Postmodern Condition: The Political Thought of Jean-Francois Lyotard", *Praxis International, 6*, ss. 286-305; Ingram, "Foucault and The Frankfurt School; Ingram, *Critical Theory and Philosophy;* Jay, *Marxism Find Totality;* Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity;* McCarthy, *Ideals and Illusions;* D. B. Rasmussen (1990), *Reading Habermas*, Cambridge, MA: Blackwell; R. Roblin (ed.) (1990), *The Aesthetics of The Critical Theorists*, Lewiston, PA: Edwin Mellon Press; A. Wellmer (1991), *The Persistence of Modernity*,

ortaya attıkları konular üzerinde yoğunlaşır. Postmodernistler, Marksistler olmadıkları, fakat akıl, bilim, evrenselcilik ve ilerlemeyle ilgili üstanlatılarıyla birlikte Aydınlanma projesini ve modern kültürün alanlara bölünmesini terk edip küçümsedikleri için, Habermas, söz konusu ithamda bulunmaz.

Cambridge: MIT Press; Wexler, *Critical Theory Now;* S. K. White (1988), The *Recent Work of Jurgen Habermas,* New York/Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press.

Postmodernizme (eleştirel kuramı tamamen reddetmeden) kısmen veya çok büyük ölçüde yakınlık duyan bir bakış açısından, Habermas'a yönelik eleştiriler için, bkz., D. Ashley (1990), "Habermas and The Completion of 'The Project of Modernity'", [Turner, *Theories of Modernity and Postmodenity*]'de, ss. 88-108; J. M. Bernstein (1989), "The Causality of Fate; Modernity and Modernism in Habermas", *Praxis International,* ss. 407-25; D. Cornell (1993), *The Philosophy of the Limit,* New York: Routledge; F. Dallmayr (1933), "Habermas and Rationality", *Political Theory, 15,* ss. 553-79, R. Bernstein'ın, "Fred Dallmayr's Critique of Habermas" şeklindeki cevabıyla birlikte, ss. 580-93; F. Dallmayr (1989), "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (and Habermas)", *Praxis International,* ss. 377-403; R. Gasche (1988), "Postmodernism and Rationality", *Journal of Philosophy, 85,* 528-38; D. C. Hoy (1988), "Foucault: Modern or Postmodern?", Arac, *After Foucault*'da, ss. 12-42; D. C. Hoy (1989), "Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida", *Praxis International, 8,* ss. 447-65; C. Norris (1989), "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida", *Praxis International,* ss. *426-46;* M. Poster (1984), *Foucault, Marxism and History,* Cambridge, UK: Polity; M. Poster (1990), *The Mode of Information,* Chicago: University of Chicago Press; Poster, *Critical Theory and Poststructuralism;* J. Rachjman (1935), *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy,* New York: Columbia University Press; J. Rachjman (1988), "Habermas' Complaint", *New German Critique*'de, *14,* ss. 163-91; J. Rachjman (1988), "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at The College de France", [Bernhauer, *Final Foucault*]'da, ss. 213-30, Rachjman, "Flynn, Foucault and The Politics of Postmodernity"; A. van den Berg (1990), "Habermas and Modernity: A Critique of The Theory of Communicative Action", *Current Perspectives in Social Theory, 10,* ss. 161-93; S. K. White (1986),."Foucault's Challenge to Critical Theory", *American Political ScienceReview, 80,* ss. 420-32.

Habermas ve Eleştirel Teori

Habermas'ın postmodernizm eleştirilerini tartışmak için, Aydınlanma'nın diyalektiğine geri dönme zorunluluğu vardır, çünkü Weber ve Frankfurt Okulu'yla uğraşmaya başladığında, Habermas postmodernistlere karşı bir yorum olmasını amaçladığı, bir modernite yorumu geliştirir.

Habermas, Weber ve Frankfurt teorisyenlerinin dünyanın rasyonalizasyonuyla ilgili açıklama ya da yorumlarının, fazlasıyla tek yanlı ve aşırı kötümser olduğuna ve savunulamaz bir bilinç ya da öznellik felsefesine dayandığına inanır.[9] Weber için, dünyanın rasyonalizasyonu, onun büyüsünün bozulmasını, değerlerin ve anlamların yitirilmesini –kısacası, bürokrasinin demir kafesini ve araçsal akılcılığını– ihtiva eder. Temelde veya özü itibariyle değiştirilemez olan bu çevrede birey, hayat tercihlerinde bulunmak, kendi tanımlayıcı değerlerini varoluşçu bir tarzda seçmek[10] ve kişiliğini içsel bir çağrı yoluyla geliştirmek suretiyle, sadece özel alanına kaçabilir. Bireyin, zamanın taleplerini bir bütün olarak ve doğrulukla karşılamak için, sorumluluk etiğini seçmesi gerekir. Her sorumlu kişinin, Weber için bu, Tanrılarla şeytanların bir savaşını gerektirse de (veya gerektirdiği için),

9 Habermas, *Theory of Communication Action* ve *Philosophical Discourse On Modernity*.

10 Bir varoluşçu olarak Weber yorumu için bkz., L. M. Lachmann (1970), *The Legacy of Max Weber*, Portsmouth, NH: Heinemann.

aynı şekilde davranması gerekir. Weber, güçlü karizmatik liderler tarafından kontrol edilemediği ve sorumluluk etiğinden de ilham alan, politik bir realizme tâbi tutulmadığı takdirde, liberal demokrasiyi tehdit eden bölük pörçük olmuş bir dünyayı görür.

Weber'in, Habermas için, öznel değerler görüşü ve bilgi konusunda pozitivist bir bakış açısıyla iç içe geçmiş olan[11] kültürel kötümserliği, birinci kuşak eleştirel teorisyenler, Frankfurt Okulu teorisyenleri Adorno, Horkheimer, Marcuse ve diğerleri tarafından benimsenir.[12] Bu yazarlardan pek çoğunun Alman Yahudisi, hepsinin Marksist olması, pek çoğunun Heidegger'le çalışması ve bir çoğunun, Hitler iktidara geldiği sırada yaşıyor olması, doğallıkla onların kültürel kötümserliğine katkı yapmıştı. Bu yazarlara göre, sadece demir kafes, rasyonalizasyonun kaçınılmaz sonucu değildir, rasyonalizasyon, Batı'nın özüdür; Aydınlanma'nın diyalektiği aklı bir efsaneye (bilimcilik efsanesine) dönüştürmüş olup, doğaya hâkimiyet, sömürü ve bastırma yoluyla erkeklere ve kadınlara hâkim olma şeklini almıştır. Ütopik özlemleri, o da ancak belirsiz bir süre için, ancak Mesihçi bir umut ya da estetik bir bakış açısıyla birleşen, bir tür büyük reddiye (bütünlüğün reddi) muhafaza edebilir.[13]

---

11 Habermas, *Theory of Communication Action* ve *Philosophical Discourse On Modernity*.

12 J. Habermas (1979), *Communication and The Evolution of Society*, Boston: Beacon Press; J. Habermas (1983), *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge: MIT Press; J. Habermas (1989), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press.

13 Connerton, *Tragedy of Enlightenment;* Friedman, *Political Philosophy of the Frankfurt School;* Jay, *Dialectical Imagination;* Jay, *Marxism and Totality*.

Frankfurt teorisyenleri için, bilim ve felsefe, yani "geleneksel kuram"[14] kapitalist toplumun dokusunun bir parçası olup, onun ideallerini saf, çıkar gözetmeyen, nesnel araştırma kisvesi altında terakki ettirip korur. Sadece bu bağlantıların maskesini düşürüp, kitlelerin bakış açısındaki yetersizlikleri gözler önüne seren bir eleştirel teori, modern kapitalist kültürü eleştirmenin bir yolunu temin edebilir ve Aydınlanma'nın bilgiyle özgürleşim arasındaki bağlantılarını sömürü, ideoloji ve güçten bağışık hâle getirebilir.

Habermas, bunun tam tersine inanır. O, rasyonalizasyonun, bir seçici evrim sürecini örneklediği kanaatindedir. Modern bilim, teknoloji ve "sistemler alanının" gelişimi, Habermas'ın Weber'in ve Frankfurt kuramcılarının ihmal ve göz ardı ettiklerine inandığı gerçek bir ilerleme yaratmıştır. Bu ilerlemenin bizatihi kendisi, dünyanın sömürgeleşmesine ve sistemler alanıyla kültürde çeşitli krizlere götürmüştür; işte bu krizler modern toplumun meşruiyetine kuşku düşürüp, dolayısıyla, onu çeşitli şekillerde tehdit etmekteydi. Bu sömürgeleştirmeye tepki vermenin yeni, daha az benmerkezli, daha rasyonel yolları ne yazık ki gelişmemiştir. Merkezsizleştirilmiş bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır; Habermas için bu, diyalog olarak demokratik bir cemaat modeliyle birleşen, bir söylem etiğidir.[15]

---

14 Z. Bauman (1975), *Towards A Critical Sociology*, New York: Routledge; H. Dubiel (1936), *Theory and Politics: Studies in The Development of Critical Theory*, Cambridge: MIT Press; B. Fay (1975), *Social Theory and Political Practice*, Winchester, MA: Unwin Hyman; B. Fay (1983), *Critical Social Science*, Ithaca, NY; Cornell University Press; M. Horkheimer (1972), "Traditional and Critical Theory". [Horkheimer, *Critical Theory*]'de, ss: 188-243; J. O'Neill (Ed.) (1976), *On Critical Theory*, New York: Seabury; T. Schroyer (1973), *The Critique of Domination*, New York: George Braziller.

15 Habermas, *Communication and The Evolution of Society, Theory of Communicative Action, Philosophical Discourse on Modernity*; ayrıca bkz., S.

Bu model, Dewey'in *The Public and its Problems* [Kamu ve Problemleri]'taki[16] büyük cemaat nosyonuna birçok bakımdan benzer.

Habermas için modernite etik, estetik ve bilim olan aynı kalacak şekilde, farklılaşmaya ihtiyaç duyar. O, doğaya ve doğa bilimlerine araçsal bir yaklaşımı savunur ve Marcuse ve Adorno'nun, Foucault ve Lyotard'ı önceleyerek yapmaya çalıştıkları gibi, estetik ve politik olan arasındaki yarığı daraltmaya özen gösterir.[17] Habermas, yakın zamanlarda, estetiğe daha az öznel, daha kamusal bir rol, modern topluma yönelik genel eleştirileri ifade etmenin genel bir yolu olarak alanlar için kapsayıcı, kuşatıcı bir bağlantı temin etme rolü yükledi.[18]

Benhabib & F. Dallmayr (Eds.) (1990), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge: MIT Press; Guess, *Idea of A Critical Theory;* Honneth & Joas, *Communicative Action;* T. McCarthy (1978), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: MIT Press; "Universalism vs. Communitarianism" [Special issue] (1988), *Philosophy and Social Criticism, 14*.

16 J. Dewey (1929), *The Public and its Problems*, New York, Capricorn. Dewey'le Habermas'ın karşılaştırılması için, bkz., R. Antonio & D. Kellner (1992), *Communication, Democratization, and Modernity: Critical Reflections on Habermas and Dewey*, Yayımlanmamış eser; J. Keane (1954), *Public Life in Late Capitalism*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press. Foucault, Lyotard ve estetikle politika arasındaki bağlantılar konusunda, bkz., J. M. Bernstein (1991), *The Fate of Art*, University Park: Pennsylvania State University Press; Carroll, *Paraesthetics;* Readings, *Introducing Lyotard;* T. Eagleton (1991), *The Ideology of The Aesthetic*, Cambridge, MA: Blackwell.

17 Bkz., F. Alford (1985), *Science and The Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*, University Presses of Florida; ayrıca bkz., J. Habermas (1970), *Toward A Rational Society*, Boston: Beacon Press; J. Habermas (1971), *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press; J. Habermas (1988), *On The Logic of the Social Sciences*, Cambridge: MIT Press; J. Whitebook (1979), "The Problem of Nature in Habermas", *Telos, 40*, ss. 41-69.

18 D. Ingram (1987), "Philosophy and The Aesthetic Mediation of Life: Weber and Habermas on The Paradox of Rationality", *The Philosophical Forum, 9*, ss. 329-56; D. Ingram (1990), "Completing the Project of Enlightenment: Habermas on Aesthetic Rationality", [Roblin, *Aesthetic of The*

Fakat her üç alanda, argümantasyon ve tartışma tiplerinin, modernitenin ilerici öğelerini cisimleştiren, kendi mantıkları vardır. Dahası, Kant'tan türetilen evrensel, formel bir etik düşüncesi, rasyonel eleştiri ve yeniden inşa geliştirilmek durumundaysa eğer, gereklidir. "Yeni Toplumsal Hareketler'de,[19] Habermas, feministlerin ve diğer radikallerin, kendi stratejileri özel ve yerel olduğu zaman dahi, bu Aydınlanma ideallerine bir sadakati muhafaza etmeleri gerektiğini açık kılar.

Kısacası Habermas, moderniteyi, on yedinci yüzyıldan başlayıp, Aydınlanma'da ve onun 19. yüzyıl yandaşlarında (özellikle de Marx'ta), yüksek bir noktaya erişmiş olan ve 20. yüzyılda yoldan çıkan, fakat Weber'in ve Frankfurt Okulu kuramcılarının düşündüğünün tersine, büyük ilerleme kaydetmiş olan ve ıslah edilmesi gereken eksik ya da tamamlanmamış bir süreç olarak görür. Habermas Nietzsche ve öğrencilerinin, sadece (Weber tarafından açıkça etkilenmiş olan)[20] kültürel kötümserlikleri bakımından değil, fakat güç ve özgürleşim adına aklı, Aydınlanma projesini, moderniteyi ve tarihi toptan reddetmeleri bakımından da, Weber ve Frankfurt Okulu kuramcılarından daha da ileri gittiklerine inanır. Habermas'a göre postmodernistler, aynı yozlaşmış estetizmde doruk noktasına ulaşan bir tür tarihselcilik lehine, ilkelci bir estetizm ve mitolojiyi ya da aklın putlarının öz-göndergesel bir

---

Critical Theorists]'de, ss. 359-422; Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason;* ayrıca bkz., G. Warnke (1988), "David Ingram's Habermas and the Dialectic of Reason", *Praxis International*, 7, ss. 91-98

19 J. Habermas (1981), "New Social Movements", *Telos*, 22, ss. 33-37; ayrıca bkz., Calhoun, *Habermas and the Public Sphere;* N. Fraser, "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender" [Benhabib & Cornell, *Feminism as Critique*]'de, ss: 31-55; Habermas, *Structural Transformation of The Public Sphere*.

20 Benjamin, *Problem of Modernity;* Friedman, *Political Philosophy of the Frankfurt School;* Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*.

tarzda kırılmasını tasdik ederler. Oysa Aydınlanma projesinin dünyayla ilgili görevlere bağlanması gerekmektedir; bilgi, adalet ve güzellik arayışı, uzmanlardan ziyade gündelik yaşamla irtibatlandırılma ihtiyacı duyar; ve ileri endüstri toplumunda tüketim kültürünün, kitle kültürü endüstrisinin ve sistemler alanı ve teknolojik rasyonalitenin genişlemesi yoluyla dünyanın rasyonalizasyonundan dolayı, yitirilmiş olan kamusal alana yeniden hayatiyet kazandırılması gerekir.

Habermas, eleştirel teoriyi, Marksist ideoloji eleştirisine ve Freud'un yanılsamadan psikolojik anlamda özgürleşim tekniklerine bağlar. Onun gündemi, kolonizasyona karşı koymak için rasyonel yöntemler temin edebilen ve rasyonel bir tarzda yeniden inşa edilebilmiş bir dünyayı meşrulaştırabilen demokratik programları yaratacak diyalog arayışıdır. Bu diyaloglar, hem teknik rasyonalitenin hayatın bütün alanlarına sokulmasının üstesinden gelecek hem de cinsiyetçi, ırkçı ve eşsesli dilden, egoizmden, çeşitli efsanelerden ve kör bir gelenekselciliğe yapılan vurgudan muzdarip olan günlük iletişim sistemlerini yeniden inşa edecektir. Parsons'ın sistemler kuramının işlevselci öğelerini alıp, onları Mead'ın sembolik etkileşimciliğine yönelik eleştirel bir yaklaşımda bir araya getirmek suretiyle, politika ve ahlâk alanlarında, amaçlı ya da teknik rasyonalitenin yerine ikame edilmek üzere, iletişimsel bir rasyonalite ideali geliştirilebilir.[21]

Habermas'ın Bazı Güçlükleri

Bu, ancak "ideal konuşma durumu" ve Habermas'ın diyalog ve mutabakat teorisinin, sadece olgu karşıtı değil, fakat

21 Habermas, *Theory of Communicative Action, Vol: 2*; ve Ingram, *Habermas and The Dialectic of Reason*.

muhtemelen gerçekdışı olan çeşitli bileşenleriyle ilgili itirazlardan vazgeçildiği takdirde, kulağa hoş gelir. Habermas, bir argümanın sadece gücünün bir diyalogla doğrudan ilişkili olduğuna inanır. O tartışma yeteneği ve uzmanlık bakımından farklılıkları göz ardı eder. Burada Habermas, bilgisizliğin formel adaleti vereceğini varsaymak konusunda Rawls ile uyuşur.[22] Gerçekten de, Aydınlanma'nın evrensel akılla ilgili ideallerine postmodernist itirazlardan vazgeçsek bile, liberal demokrasinin bu versiyonunun politik yetersizlikleri mevcut koşullar altında göz ardı edilemez. Habermas, politik diyalog modelini yerel düzeyle sınırlasa bile, o, salt politik olana ilişkin postmodernist analizlerden yan çizdiği için, aşırı derecede ütopik olur.

Benhabib ve diğer Habermasçılar,[23] postmodernistlerle geleneksel metafizik konusunda uyuşma içinde olmalarına rağmen, ütopyacılığın meşru işlevlerini tartışır. Böylesi bir konuşma, birçok feministin ve diğer sosyal hareketlerin politik programlarını reddetmeyi kolaylaştırıp, postmodernistlere karşı bir ana strateji temin eder. Bu strateji, kısmen Habermas'ın, postmodernistlerin efsane ve nostaljik bir geçmiş adı-

22 J. Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press; J. Rawls (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press; ayrıca bkz., S. Benhabib (1989), "Liberal Dialogue Versus A Critical Theory of Discursive Legitimation", [N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and The Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press]'da, ss: 43-56; S. Benhabib (1980), *Procedural and Discursive Norms of Rationality: The Search for the Normative Grounding of Political Theory*, yayımlanmamış eser; Benhabib & Dallmayr, *Communicative Ethics Controversy;* Honneth & Joas, *Communicative Action;* White, *Recent Work of Jurgen Habermas*.

23 S. Benhabib (1992), "The Utopian Dimension in Communicative Ethics", [D. Ingram & J. Simon-Ingram (Eds.), *Critical Theory: The Essential Readings*, New York: Paragon]'de, ss: 388-400; Benhabib, "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance"; S. J. Heckman (1992), *Gender and Knowledge*, Boston: Northeastern University Press.

na akla, Aydınlanma'ya karşı oldukları iddiasıyla ilişkilidir. Eleştirel teorisyenlerle postmodernistler arasındaki retorik farklılıklar, fiilî farklılıklardan gerçekte daha belirgindir; postmodernistler tarafından ortaya konan iddialardan pek çoğu eleştirel teorinin arkasındaki *ethos*la bağdaşabilir; ve Habermas'la takipçileri, postmodernizmin metafizikle ilgili, geleneksel hümanizmdeki, Marksizmdeki, öznellik felsefesi ve tarih felsefesindeki zayıflıkların birçoğuyla ilgili merkezî temalarının neredeyse tümüyle uyuşur.

Feminizm ve Eleştirel Teori

Feminizm ve postmodernizm üzerine yakın zamanlarda kaleme alınmış bir makalede,[24] Habermas'ın ateşli bir savunucusu olan Benhabib, insanla, metafizikle ve tarihle ilgili postmodernist tezlerin güçlü ve zayıf versiyonları arasında bir ayırım yapar. Onun güçlü tezleri, Fraser'in Benhabib'e verdiği yanıtta işaret ettiği üzere,[25] kesinlikle postmodernistlerin öne sürdüğü tezler değildir. Benhabib, postmodernist iddiaların daha zayıf okumalarının ciddiye alınması gerektiği ve onların gerçekte eleştirel teoriyle bağdaşabilir oldukları üzerinde ısrarlıdır. Farklılıkların tam olarak yerini belirlemek, şu hâlde önemli hâle gelir; bu iki grup yazarı, her iki tarafı da güçlendirecek şekillerde bir araya getirmek mümkün olabilir.[26]

---

24 Benhabib, "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance".

25 Fraser, "False Antithesis."

26 Best & Kellner, *Postmodern Theory;* N. Fraser & L. J. Nicholson (1991), "Social Criticism without Philosophy", [Nicholson, *Feminism/Postmodernism*]'de, ss: 15-55; D. Ingram, *A Reply to Flynn and McCarthy: Foucault and Habermas"*, yayımlanmamış eser; Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity.*

Benhabib tarihin sonu, öznenin ölümü ve metafiziğin ölümüyle ilgili güçlü postmodernist tezlerin, makro düzey analiz ve eleştirileri dışta bıraktığını ve feministlerle diğerlerinin kurtuluşu için makûl ütopik bir gündeme genel bir çerçeve temin edebilecek özgürleştirici üstanlatılara ve evrensel değerlere başvurmalarına engel olduğunu öne sürer. Bu bölümün sonu postmodern feminizm ile feminist eleştirel teori arasındaki çatışmayı tartışmaktadır. Bu yüzden burada, Benhabib'in, aranan bu özelliklerin meşruiyetini hiçbir zaman savunmadığını söylemek yeterli olur.

Onların meşruiyetini savunan Habermas'ın, postmodernistlerin ne yaptıklarıyla ilgili olarak düz ve standart bir görüşü vardır. Nitekim o[27] ve taraftarları,[28] şu argümanı geliştirmeyi sürdürürler: Postmodernistler, Aydınlanma'yı reddederler; efsaneye, sanata, romantizme ve ilkelciliğe müracaat etme adına, akla karşı çıkarlar; dayanacak rasyonel temelleri yoktur veya aklı tamamen reddetme stratejileri adına, normatif eleştiriyi ve aklı geçersizleştirirler; ve onların mikro düzey ihlâl ve müdahaleleri planlayan politika ve iktidar anlayışları her şeyi olduğu gibi bırakır. Disipliner toplumun demir kafesi, bir biçimde hep bizimle olacaktır; bilgi ve iktidar birbirine her zaman bağlanmış olacaktır; ve Marksist devrim, mümkün olursa eğer, her zaman olağanüstü tehlikelidir.

---

27 Habermas, "Modernity: An Incomplete Project" ve *Philosophical Discourse on Modernity*.

28 Dews, *Logic of Disintegration*; Frank, "*What is Neostructuralism?*"; Hohendahl, *Reappraisals*; Honneth, *The Critique of Power*; Wellmer, *The Persistence of Modernity*.

Modernite Konusunda Habermas

Habermas'a göre, postmodernistler avant-garde'ın, tarihin, geleneklerin, normların ve son çözümlemede akıl ve modernitenin sürekliliğini çürütme arzusunu daha ileri götürürler. Bunu yaparken onlar, Durkheim ve Bellah gibi eski muhafazakârların ve kültürel modernizme saldıran ve Protestan iş etiğini gelenek, din, Aydınlanma karşıtı değerler ve bir *Gemeinschaft* cemaat kavramıyla evlendirmek isteyen Bell gibi yeni muhafazakârların görüşlerine eşdeğer bir konum geliştirirler.[29] Postmodernistler, Habermas'a göre, eski muhafazakârlarla yeni muhafazakârların metafizik ve dinî görüşlerini reddettikleri için, genç muhafazakârlardır.

Bu muhafazakâr, tek-yanlı modernite görüşlerinin kökleri, rasyonalizasyonun seçici diyalektiğine ve moderniteyle Aydınlanma projesinin dolu dolu potansiyeline değer biçmede sergilenen bir başarısızlığa dayanır. Bu görüşler, her şeye bireysel bilinç açısından değer biçen bilinç ya da öznellik felsefesine dayanmaktadır. Hegel, öznelerarasılık ve iletişimsel rasyonalite düşüncesini ele almamak suretiyle, bu doğrultuda ilk yanlış adımı atmıştır.

Akıl ve Tarihle İlgili İki Hipotez

Habermas'ın, modernite ve Aydınlanma'nın "çöküşten sonra"ki[30] potansiyelleriyle ilgili görüşleri, aşırı derecede

29 J. Habermas (1990), "Neoconservative Cultural Criticism in The United States and West Germany", [Bernstein, *Habermas and Modernity*]'de, ss. 73-95; Habermas, "Modernism: An Incomplete Project".

30 J. Habermas (1992), "What Does Socialism Mean Today? The Revolutions of Recuperation and the Need for New Thinking", [R. Blackburn (Ed.), *Af-*

özcü görünen bir tarih görüşüne dayanmaktadır.[31] Çok yalın bir biçimde ifade edildiğinde, modernitenin bir özü ya da potansiyeli vardır. Bundan dolayı, onun fiilî gelişmeleri, potansiyel gelişmelerini tüketemez. Şeylerin fiilen olup bitme tarzları, arızî ya da rastlantısaldır. Pekalâ Hegel bilinç felsefesinin ötesine geçmiş olabilirdi; demir kafesten şöyle ya da böyle sakınılabilirdi, daha rasyonelleşmiş diyalog biçimleri geliştirememe, hiç de kaçınılmaz bir akıbet değildi; dünyanın sömürgeleştirilmesi sadece tarihsel bir rastlantıdır. Modernite farklı olmuş olabilirdi; buna rağmen, geç modernite doğru yola sokulduğu takdirde, karanlık yüzünün çaresi hâlâ bulunabilir. Ancak bundan sonra, bu tamamlanmamış proje, Aydınlanma projesi doğru yönde ilerleyebilecektir.

Habermas'ın tarih felsefesinin savunulabilir olup olmadığı, fazlasıyla gerçek bir sorudur. O, tikelliğe, olumsallığa, süreksizliğe ve "özgül entelektüel"in[32] görevine dönük postmodernist ilgiyi biraz daha ciddiye alsaydı, bu görüşü öne sürmekle herhâlde övünmezdi. Acaba onun iddiaları için herhangi bir delil var mıdır, yoksa o, Aydınlanma üstanlatısını, geçmiş 200 yıla yansıtıp öyküsüyle fiilî gelişmeler arasındaki uyumsuzluğu veya orantısızlığı hüsnükuruntu ve iman ile mi açıklamaktadır?

---

ter the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socidism, New York: Verso]'de ss: 25-46; ayrıca bkz., J. Habermas (1989), "Twenty Years Later", *Dissent, 36*, ss. 250-256

31 Bernstein, "Causality of Fate"; Rachjman, "Habermas' Complaint".

32 M. Foucault (1977), "The Political Function of the Intellectual", *Radical Philosophy*, ss. 17, 12-15; M. Foucault (1980), "Two Lectures", [Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*]'de; ayrıca bkz., J. Merod (1937), *The Political Responsibility of the Intellectual*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Habermas, Lukacs'ın *The Destruction of Reason* [Aklın Yıkılışı]'ndaki[33], Kant ve Hegel'den beri her şeyin akıldan bir uzaklaşmayı temsil ettiği ve sıkıntılarımız ya da rahatsızlığımızın sorumlusunun son çözümlemede, işte bu uzaklaşma olduğunu dile getiren argümanını tekrarlar. Oysa Lyotard, buna alternatif olarak, Aydınlanma'nın, Fransız Devrimi kisvesi altında "tarihin bir işareti", her daim kendisi için birlikte çalışmamız gereken bir umudun tezahürü olduğunu savunur.[34]

Habermas'ın yaptığı gibi, modernitenin çerçevesinin hâlâ özde bozulmamış ya da en azından ıslah edilebilir olduğuna inanıyor muyuz? Modernitenin, sosyolojinin gövdesini meydana getiren doğalcı ve antidoğalcı sosyolojiye aşılanmış veya nüfuz etmiş kategorileri ve değerleri, tam tamına oldukları gibi bırakılabilir mi ve açıklayıcı ve özgürleştirici bir rol oynamaya devam edebilirler mi? Modernite ve Aydınlanma öğretilerinin, bugün bize yardımı olabilir mi? Karşı-Aydınlanma'nın savunucuları kolayca bir kenara atılabilir mi? Gerçekten de, politika, bilim ve estetiğin birbirinden ayrı olduğu bir düzende mi yaşıyoruz? Hastalığımıza estetik bir yaklaşımın, akıldışı olması gerekmez mi? Kültürün bu üç alanını birbiriyle ahenkli hâle getirmek, böyle bir şey mümkün olsa bile, her şeyi yoluna koyar mı? Habermas tarafından kendilerine saldırılan Aydınlanma karşıtı muhafazakârlar, modernitenin çerçevesi dışında varolabilirler mi?

---

33 George Lukacs (1981), *The Destruction of Reason*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press; Tom Rockmore (1992), *Irrationalism: Lukacs and The Marxist View of Reason*, Philadelphia: Temple University Press.

34 Lyotard, "The Sign of History"; J. F. Lyotard (1988), "Interview", *Theory, Culture and Society, 5:2*, ss. 277-309.

Eleştirel Teori ve Postmodernizm

Zamanımızın somut gerçekliklerine empirik olarak temellenmiş, göreli olarak yansız bir tarzda bakma yönündeki Aydınlanma *ethos*unu kimlerin takip ettiklerini bir kez daha sormamız gerekir. Yeni dünya düzenini tanımlayan gerçeklikler, kendisi hakkında Foucault, Baudrillard ve Lyotard tarafından ortaya konan betimlemelere daha yakınsa eğer, o zaman bu düşünürlerin kavrayışları ve politik stratejiler de dahil olmak üzere stratejileri, Habermas ve takipçilerininkinden muhtemelen daha gerçekçi ve rasyoneldir. Aynı şekilde, postmodernistler değerleri konusunda daha açık ve içten olsaydılar eğer, eleştirel kuramcılar onların yazıları karşısında bu kadar eleştirel olmayabilirlerdi. Bu tür bir karşılıklı tanınma ve takdirin yolu bir olanak olarak bir kez açılınca, eleştirel teorisyenler ve postmodernistler güçlerini pekalâ birleştirebilirler.

Akıl, evrensellik, bilgi/iktidar, normlar ve politik olanla ilgili ihtilâflar yeterince gerçek olsa da, iki kampın üzerinde uyuştukları alanlar da vardır. Bu ihtilâfları bir kez daha gözden geçirmek yerine, bu uyuşma alanlarını tespit etmeye çalışmak daha yararlı olabilir.

Habermas ve eleştirel teorisyenler, postmodernistlerle Aydınlanma projesinin başarısız olduğu konusunda, fikir birliği içindeymiş gibi görünürler. Geç modern toplumlar bilim, ahlâk ve politikada meşruiyet krizine düşmüşlerdir; hâkim bilgi ve iktidar biçimleri demokrasi, insanın özgürlüğü ve cemaat ideallerinden uzaklaşmaktadır. Postmodernistlerle eleştirel teorisyenler bu teorik gelişmeler, politik stratejiler ve taktiklerle ilgili olarak, öngörülemez bir gelecek için neyi ümit edip neyi ümit edemeyeceğimiz konusunda fikir ayrılığı

içinde olup, görüşleri, yeni dünya düzeninin eskinin neticelenmesi mi, yoksa ondan radikal bir biçimde farklı bir şey mi olacağı hususunda da farklılık gösterir. Bununla birlikte onlar, diyaloga duyulan ihtiyaç konusunda, çok sayıda ses ve bakış açısını canlı tutma ihtiyacı ile geleneksel felsefe ve metafizikten uzaklaşma ihtiyacı konusunda, düşüncenin aynı anda katı ve eleştirel olmasına duyulan ihtiyaç ve Lyotard'ın ifadesiyle "adalet arzusuna ve bilinmeyen için duyulan arzuya saygı duyacak bir politikayı"[35] canlı tutma ihtiyacı konusunda tam bir fikir birliği içindedirler. Onlar, yine bilim, politika ve devlet arasındaki bağlantıları ve daha katılımcı bir demokrasinin ve farklı ama eşit sesler arasında dayanışma, cemaat ve işbirliğinin yeni biçimlerinin yolunu açacak yeni toplumsal hareketlere duyulan ihtiyacı anlamaları bakımından da, tam bir uyuşma içindedirler. Farklılıklar metateori ve üstanlatı düzeyindedir.

Best ve Kellner,[36] güçlerin, şimdiyi anlamamıza yardım edecek çok boyutlu, çok perspektifli bir teori geliştirmek amacıyla birleştirilmesine, eleştirel kuramcıların makroanalizlerinin postmodernistlerin mikroanalizleriyle bir araya getirilmesine ve nihayet postmoderniteye ilişkin bir felsefe ve interdisipliner bir sosyal bilimin geliştirilmesine duyulan ihtiyacı uzun uzadıya tartışır. Buna ek olarak, postmodernistlerin, çalışmalarının normatif boyutlarıyla ilgili olarak, özellikle özgürlük, demokrasi, cemaat ve çoğulcu adalet ideallerine sada-

35 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s: 67

36 Best & Kellner, *Postmodern Theory*.
İlgili başkaca tartışmalar için, bkz., B. Agger (1990), *Decline of Discourse*; B. Agger (1992), *Discourse of Domination*, Evanston, IL: Northwestern University Press; Agger, *Critical Theory of Public Life*; M. Jay (1993), *Force Fields*, New York: Routledge; Wexler, *Critical Theory Now*.

katleri konusunda açık ve içten olmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı zamanda, eleştirel teorisyenlerden de, Aydınlanma projesine bağlılıkları üzerinde bir kez daha düşünmelerini ya da en azından şimdiye, bu olayları Habermas'ın problematik tarih görüşüyle, onun arkitektonik diyalektik ve sistem eğilimiyle ve katışıksız kategorilere dönük Kantçı ilgisiyle süzmeden bakmalarını istememiz gerekir. Sosyal bilimler konusunda, ilgili başka bakış açılarını olduğu kadar, belli ölçüler içinde değişime uğratılmış bu iki perspektifi de bir araya getiren, çok perspektifli bir bakış açısı, içinde yaşamakta olduğumuz zamanlara ışık tutacaktır.

Feminist Eleştirel Teoriye Karşı Postmodern Feminizm

Yedinci Bölümde değinildiği üzere, feminist eleştirel teori ile postmodern feminizm arasındaki ihtilafı çözüme kavuşturmanın, çok perspektifli yol dışında, kolay hiçbir yolu yoktur. (Feminizmin burada hiç değinilmeyen daha birçok versiyonu ve sosyal bilimlerle davranış bilimlerine yapılmış pek çok feminist katkı bulunduğunu unutmamak gerekir.) Bu kesit, feminizmin bu iki versiyonu arasındaki meselelerin, ya tamamen retorik ya da hiçbir şekilde sonuca bağlanamaz meseleler olduğunu gözler önüne sermek amacıyla, aralarındaki ihtilâfın diyalektiğini ortaya koymayı amaçlar.

Marksist feministlerin ya da feminist eleştirel teorisyenlerin, postmodern feministleri alt etmeleri için, Marksizm ya da eleştirel teorinin şimdiyi anlamak açısından postmoder-

nizmden daha sağlam bir çerçeve sağladığını göstermelerine gerek vardır. Bunu göstermek için de, modern sosyal bilimle felsefenin kavramları ve kategorilerinin eleştirilere karşı savunulması gerekir. Bu da kolay bir iş değildir.

Feminist eleştirel teorisyenler ya da Marksistler, haklı olarak, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet konularının günümüzde büyük bir önem kazandığını ve Marksist geleneğin, bu konuda, ona güçbelâ değinen postmodernistlerden, çok daha iyi ya da kayda değer işler yaptığını savunabilirler. Postmodernistler sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet genel kategorilerinden neden söz etmezler? Çünkü postmodernistler, bu modernist kavramların postmodern dünyada modası geçmiş kavramlar oldukları yönünde ikna edici bir argüman ortaya koymuşlardır.

Öte yandan, postmodernist feministlerin de, Marksist (ve diğer) feministlerin kaygılarını daha ciddiye almalarına gerek vardır. Postmodernizmin, sosyal bilim ve sosyal teori alanlarında kendi normları konusunda açık ve içten olması talebi, feminizm ve diğer yeni toplumsal hareketler alanında özellikle önem taşır. Aydınlanma *ethos*una sadakatin, ırkçılık, cinsiyetçilik, homofobi, nefret suçları ve tecavüzün ciddi olarak kaygı konusu hâline geldiği bir zamanda erkek, dişi, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarını yapıbozuma uğratma sürecinde, postmodern feministler tarafından sergilenen çabalara, sempati beslenmesine yol açması gerekir. Postmodernistler, her şeyin politik olduğu ve adalet, farklılık, dostluk, cemaat ve özgürlük ideallerinin yeniden konumlanmaları gerektiği konusunda haklıysalar eğer, postmodernist feministlerden bütün bu konuları ciddiye almalarını ve normlarını belirgin hâle getirmelerini istemek sadece doğru olur.

Feminizme söz konusu iki yaklaşım arasındaki farklılıklar üslûp, taktik ve retorikle ilgili farklılıklardır. Söz konusu kamplardan biri ya da diğerinden hiç kimse, kadınların ve renkli insanların adil olmayan tarzlarda muameleye tâbi tutulmalarına devam edebileceğini veya kötü muamelenin tekrarlanabileceğini hiçbir şekilde kabul etmez. Peki ya bu kötü muameleler nasıl ortadan kaldırılacaktır? Marksist devrim idealine müracaat edilerek mi? İdeal konuşma durumuna ve Habermas'ın diyalog modeline rehberlik eden evrensel normlara başvurmak suretiyle mi? Bu normları, feminizm ve odaklarında farklılıklar ve ötekilik olan diğer yeni toplumsal hareketlerin kendilerine özgü ilgileriyle bir araya getirmek problemlere yol açar. Öte yandan, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kategorilerini yapıbozuma uğratma veya yeniden konumlandırma yönündeki postmodern feminist teşebbüslerin, gerçek anlamda politik sonuçları olup olmadığı da kuşkuludur. Eleştirel teoriyle postmodernizm arasındaki boşluğu ortadan kaldırma konusunda olduğu kadar, bu alanda da, en fazla postmarksizm'in, eleştirel teorinin yaklaşımlarını, postmodernizmi ve feminizmi bir araya getiren bir şekli, umut vaat etmektedir.

Feminist araştırmacılığın, toplum bilimleriyle davranış bilimlerindeki (ve genel olarak da akademideki) rolü yararlı olmuştur. Özellikle postmodern feministler psikolojiye, toplumsal tarihe, sosyolojiye ve kültürel antropolojiye önemli katkılar yapmaktadırlar. Yeni etnografi psikoloji ve sosyoloji alanındaki feminist araştırmacılıkta olduğu kadar, kültürel antropolojide de oldukça ilgi çekici tarzlarda kullanılmaktadır. Politika, bilim ve iktisat alanında da feminist araştırmacılık, bu disiplinleri radikal bir tarzda değiştirebilir. Postmodernist feminizmin, sosyal bilim disiplinleri içinde, geleneksel

politika alanında olduğundan daha radikal etkileri olduğu ortaya çıkabilir. Ama bu anlayışın politik ve sosyal sonuçlarının, politik yönden, feminizmin, feminist eleştirel teori de dahil olmak üzere, herhangi bir Marksist versiyonu kadar devrimci olduğu ortaya çıkabilir.

9

Postmodernizm: Genel Bir Bakış

Bu bölüm, postmodernizmle ilgili olarak Giriş'te sorulan sorulara yanıtlar getirerek, postmodernist temalar bağlamında bir kısa özet sunmaktadır.

Postmodernizm Aydınlanma'ya karşı mıdır? Birinci bölümde de öne sürüldüğü gibi, bu soruya verilecek yanıt hem evet, hem de hayırdır. Aydınlanma'nın sonucu olan doktrinlerden (günümüzde dogmalardan) –pozitivizm, değer bakımından yansızlık, bilimcilik (bilim ve teknolojiye körü körüne inanç besleme), maliyet-fayda analizi, ütopik tarih felsefesi, bütünlük ve birleştirme düşünceleri, bilimsel ve teknolojik bir *Gemeinschaft* arayışı– söz edilmekteyse eğer, bu takdirde postmodernizm Aydınlanma'ya karşıdır. Fakat dürüstlük ve doğruluk *ethos*undan, eleştiri ve analizden, ölü dogmaların kökenlerinin gözler önüne serilmesinden, mevcut kabul ve pratiklerin, tehlikeli dogmalardan özgürleşim adına, sürekli sorgulanıp aşılmasından söz ediyorsa, o zaman postmodernizm Aydınlanma'ya karşı değildir; o Kant, Nietzsche ve Freud'un eleştirel *ethos*unu daha da ileri götürür.

Bununla birlikte, bazı postmodernistler için "Aydınlanma'nın yanında mı yoksa karşısında mısın?" sorusu, yanıtlanmaktan ziyade, reddedilmesi gereken bir sorudur. Bu durum, postmodernist bir temayı açık seçik olarak gözler önüne serer; eski tabletleri ve soruları, bu sorulara verilecek evet-hayır yanıtlarını, modernite diyalektiğinin, postmodernistlerin besleyip güçlendirmekle itham edildikleri nihilizm tipiyle sonuçlanan Nietzscheci bir tarzda üstesinden gelmek için, bir tarafa atın.

Postmodernizm, bir irrasyonalizm veya nihilizm biçimi midir? "Nihilizm", en azından Nietzsche'ye göre, çok çeşitli şekiller alır. Yıkıcı olan, rasyonel tahkik ve incelemeye dayanamayan her ne olursa olsun, onda bir anlam ve değer kaybına neden olup, dünya bezginliğine yol açan nihilizm, modernitenin öğretilerinin neticelenmesidir. Bu öğretiler, hem Aydınlanma düşüncesinin ve hem de Aydınlanma karşıtı düşüncenin temelini oluşturur. Hakikat isteminin bir devamı olarak Aydınlanma *ethos*u, incelemeye karşı koyamayan, araştırmaya dayanamayan her ne olursa olsun, onu kesinlikle yıkacaktır. Ama bu sadece, kendisine bağlanılacak sorgulanamaz bir şey olması gerektiğini halâ düşünmemiz veya herhangi bir şeye bu şekilde bağlanmamızın akıldışı olduğuna inanmamız durumunda, yıkıcı nihilizmdir. Her ne kadar Nietzsche, yanılsamalar olmadan yaşayamayacağımızı söylese de, söz konusu yanılsamaların hastalıklı, tehlikeli, akıldışı ya da olumsuz olması gerektiğine inanmaz. Bu yanılsamalar kendimizi ve kültürümüzü yaratmamız için gerekli yol işaretlerini sağlarlar. Dahası, onların bilim tarafından çürütülen inançlarla bağdaşabilir olmamaları gerekir. İşte bu, Nietzsche'nin, hastalıklı inançlarla sağlıksız ufuklardan sakınmak için, estetiği (sağlıklı yanılsamaları) bilimsel bakış açısıyla birleştiren "estetik Sokratizm" versiyonudur. Bilgi, hayatın ancak bu şekilde hiz-

metinde olabilir. Nietzsche, şu ya da bu şekil bir irrasyonalizm ya da ilkelciliğin savunuculuğunu yapmaz, daha ziyade hakikat ve bilgi idealinin (çileci ideal) her ne pahasına olursa olsun, hayat için zararlı ve tehlikeli olduğunu iddia eder.

Modernite içinde hümanizm, bilim, radikal eşitlikçilik ya da toplum mühendisliği gibi değerleri savunma teşebbüsleri, Nietzsche'ye göre, bu değerler nihilizmi yaratan Batılı değerlerin sekülerleşmesi oldukları için, yıkıcı nihilizmi sadece güçlendirip pekiştirirler. Sağlıklı olan değerleri yeniden düşünmeli, yeni baştan bağlamsallaştırıp konumlamalı ve onlara benzer başka değerler yaratmalıyız. Mirasımızın, hayatı olumlamayan ya da zenginleştirmeyen öğelerini, mevcut inançlarımızın sınırlarını sürekli olarak bir tür oyun ve deneyim tarzında incelemek suretiyle, terk etmemiz gerekir. Zerdüşt'ün de ifade ettiği üzere, yeryüzüne ancak o zaman sadık kalabiliriz.

Postmodernizm, bizim, moderniteye hâkim olan benlik, toplum, cemaat, akıl, değerler ve tarih kavramlarını yeniden düşünmemizi ve bunu, postmodernite koşulları altında yarattığımız şeyler için nostalji ya da üzüntü ve ütopik özlemler beslemeden yapmamızı ister.

Nietzsche'nin görüşüne göre, en nihayet, daha sağlıklı değerler ve kültürler yaratabilecek daha olgun bir insan varlığı tipinin yanı sıra, "tam" ve "aktif" yeni bir nihilizm zuhur edecektir. Bunun, postmodern bir dünyada mümkün olup olmadığını, ne zaman, nasıl ve kim için ya da hangi sonuçlarla olanaklı olabileceğini hiç kimse söyleyemez. (Felsefe ya da sanat ya da edebiyattan farklı olarak) sosyal bilimlerde bu yönde birkaç hareket olmuş olsa da, bu bakış açısını bu erken evrede bir tarafa bırakmak hakkaniyete sığmaz.

Postmodernistler, bununla birlikte, yine Nietzsche tarafından teşhis edilen, bununla ilintili başka bir eksiklikten daha muzdarip olabilirler: Dünyaya bağlanmaktan geri durma ve bir tür Olymposçu ayrılış veya "bağlanma ile yansızlık" arasındaki bir ilişkiyi koruyamama. Nietzsche, Weber, Freud, Mannheim, Rorty, Foucault ve Derrida bu kusura, Mannheim'ın yüzer-gezer entelektüelinin hayatına yönelimlidirler. Belki de bu, Aydınlanma *ethos*unu benimseyen postmodern entelektüellerin –muhtemelen Platon'dan beri bütün entelektüellerin– ödemek durumunda oldukları bedeldir. Nietzscheci "bir birey hakikate ne kadar tahammül edebilir?" sorusu, pek çokları için endişeye yol açacak bir soru olmayabilir. Postmodernistlerin, entelektüellerin pek çoğunda bulunmayan, cilasız hakikatin acımasızlığını kabul edecek ve çileci ideali reddedecek güçleri muhtemelen vardır. Üstelik postmodernistler, yüzer-gezer entelektüeller olmayıp, daha ziyade öğretilerin ve pratiklerin sınırlarını sınama politik faaliyeti içinde olan özgül entelektüellerdir. Onuncu Bölüm, postmodern araştırmacının görevinin bu olduğunu savunmaktadır.

Daha çok insan varlığı (Freudçu anlamda) olgunlaşmayı öğrenmek durumunda olsa da, entelektüeller için aynı ihtiyaç pek söz konusu olmayabileceği gibi, nostalji, özlem ya da ütopizm için muhtemelen pek fazla neden yok gibi görünmektedir. Sürekli deneme ve oyun olarak yaşam düşüncesi, herkes için, hatta bütün entelektüeller için bile uygun olmayabilir, ama ne kadar insanın bu şekilde olgunlaşabileceğini veya böylesi bir yaşamın toplum ve kültür üzerindeki genel etkilerinin ne olacağını plânlayabilmenin hiçbir yolu yoktur. Alabildiğince düşünümsel olan entelektüeller, ütopik özlem ya da hınçtan vazgeçmesi en az muhtemel olan grup olabilir. Ama bu, Freudçu bir total dürüstlük etiği projesini geçersiz

kılmaz. Nietzsche'nin son insanının bezginliğinden kaçınan bir postmodern dünya için bedel, geleneksel entelektüelin yok oluşu ise, bu bedeli ödemeye değer.

Bu tür bir nihilizm için ödenmesi gereken bedelin irrasyonalizm olduğu savunulabilirdi. Ahlâkta bilimin, aklın ve evrenselciliğin ütopik desteğinden, estetik aşırılık, oyun, deneme, ironi, hatta belki de efsane lehine vazgeçmek tehlikeli ve geriye doğru gidiş olacaktır. Hatta o, en azından bir postmodernist için, gerçekdışı bir tarzda ütopik olabilir. Bununla birlikte, Lyotard haklıysa eğer, bu destekler, bilginin merkezîleşmesi adına, daha önceden kaybedilmiştir.

Her durumda bu, nihilizm midir, yoksa bizim, kökleri ciddiyet ruhunda ve ütopyacılığın başarısız olmasında bulunan nihilizmi zamanla terk ettiğimiz anlamına mı gelir? Akıl neyi talep eder? Bu sorular, birinci bölümle dördüncü bölüm arasında incelendiği şekliyle modernitey tanımlayan kavramlar deposunu ihtiva eder. Bu nedenle, "rasyonel" ve "irrasyonel" terimleri ya Aydınlanma yandaşı, modernitenin savunuculuğunu yapan kabuller ya da modernitenin, söz gelimi, Greklerle Aydınlanma karşıtı, modernite karşıtı bir tarzda kıyaslanmasıyla tanımlanır. Bu tanımlara uymayan her ne ise, irrasyonel olup çıkar. Hepsi de irrasyonel olanı savunuyor gibi görünen romantikler, Dostoyevski'nin yeraltı isyankârı ve Sartre bile, Aydınlanma'nın akıl görüşünü reddeder. Onlar, muhtemelen, söz konusu akıl görüşünün güçlükleriyle yüz yüze gelip, onu sadece olumsuzlarlar.

Weber'in bu konulara dair tartışması, birçok bakımdan önem taşır. Modern araçsal ya da formel rasyonalite kaderimiz olabilir. Ama o, diğer bütün bakış açılarından, karşılaştırmalı tarihın, yaşamın, geleneksel, değer biçmeyle ilgili, etkin

rasyonalite ve eylemin bakış açısından özde akıldışı da olabilir.

Postmodernistler, Weber'in bütün ideal rasyonel eylem tiplerini reddetseler de, bu, onları irrasyonalistler hâline getirmez. Postmodernizmde başka bir motif de "farklılaşmama"dır, akıl ve akıldışı, edebiyat ve felsefe, bilim ve sanat, estetik ve politika arasındaki ayırımın bulanıklaşmasıdır. Postmodernizm, belki de, modernitenin temel kavramlarına, değerleri ve kabullerine farklılaşmamış bir yaklaşıma doğru hareket etmektedir. O, belki de, bizi bağlanma ile yansız olmanın bir birleşimini yapmaya, kendimize ve değerlere klinik ve düşünümsel bir tarzda bakmaya davet etmektedir.

Postmodernistlerin, bir dürüstlük *ethos*u sergileyen yazıları katı, ödün vermez ve talepkâr olup, şu ya da bu tür bir irrasyonalizmi açığa vurmanın çok uzağındadırlar. Ama onlar "aklın öteki yanı"yla, kadınların, renkli insanların, Avrupalı Aydınlanma karşıtı geleneklerin ve akla ilişkin hâkim düşünceler ve imtiyazlı stratejiler tarafından marjinalleştirilmiş bulunan, onlardan ayrılmaz, diğer Avrupalı-olmayanların bakış açılarıyla ve sesleriyle yakından ilgilenirler. Aydınlanma'nın dogmaları, söz konusu diğer bakış açılarını tanım gereği akıldışı hâle getirir. Bundan dolayı, postmodernistler, aklı meydana getiren şeyin ne olduğuna dair, güçlü, ama dar ve dogmatik bir görüşün etkisini sınırlandırmak suretiyle, aklın ufuklarını genişletmeye kalkışmışlardır.

Postmodernistlerden birçoğu, doğalcılar ve antidoğalcılar tarafından kullanılan yöntemlerin pek çoğunu (kısmen onların insanlar ve toplumlarla ilgili promodern ve antimodern bakış açılarının temelinde bulunan metafizik öğretiler nedeniyle) reddetmekle veya geçersizleştirmekle birlikte, bir yan-

da da bazı yöntemleri, örneğin radikal hermeneutiği, yeni etnografiyi, metinselliği, yapıbozumu ve arkeolojiyle soykütüğünü benimsemekten geri durmazlar. Söz gelimi Foucault, arkeoloji ve soykütüğü kavramlarını kullanır. O, mevcut inanç ve pratiklerimizin olumsal köklerini ve onların bizler üzerindeki etkilerini araştırmakla ilgilenir. Arkeoloji, onun işte bu inançlarla pratikleri ve onların bizim üzerimizdeki etkilerini açımlamasını mümkün kılar; soykütüğü ise, onların iktidar rejimlerindeki tezahür ya da ifadelerini ortaya çıkarmasına izin verir. Foucault, inançlarla pratiklerimizin ve dolayısıyla da tarihimizin süreksiz olduğunu kabul eder. O, bir inanç ya da pratiğin kökenlerini, bize onun mevcut durumuyla ilgili olarak bir şeyler söyleyebileceği düşüncesini reddeder. Varolan sistemlerin alternatiflerini açığa çıkarmanın, söz konusu sistemleri kendimiz için ıslah etmesek bile, aklın sınırlarına işaret edip, bu sınırları ihmal etme olanakları sunabileceğine inanır.

Foucault için bütün bunlar, Aydınlanma *ethos*una, onun Kant'tan aldığı, aklın şimdiki sınırlarının eleştirisine hizmet eder. Buna göre, Foucault, mevcut inançlarımızla pratiklerimizin gerisindeki kabulleri ve tarihi açığa çıkarmak, onların gerisindeki olumsal ve süreksiz tarihi, onların güç ve tahakküm ilişkileriyle olan bağlantılarını ve iktidarın hem muktedir kılıcı ve hem de tehdit edici olma tarzlarını göstermek suretiyle, Kant'ın radikal projesini devam ettirir. Nietzsche, Weber ve Freud geleneğinde yer alan biri olarak Foucault, bu faaliyetin, etkin olabilmesi için sürekli, insafsız, nesnel, mümkün olduğu ölçüde önyargısız olması gerektiğine inanır.

Foucault, neyin iyi ya da kötü olduğuyla ilgili ahlâkî yargılardan sakınır. Onun gözünde, her şeyin tehlikeli olduğunun farkına varmak çok daha önemlidir. Aklın sınırlarının ince-

lenmesine ve ihlâl edilmesine, bizimkinden daha az baskıcı olan bir toplum her zaman bir imkân temin etse de, ütopik bir topluma erişeceğimiz yönünde bir umut olmadan, hep gerek vardır. Her hâlükârda, sınırlandırmak olduğu kadar, imkân sağlamak da iktidarın doğasında varolduğu için, aklın sınırlarını ve şimdinin tarihini sınamak, her zaman eylem için yeni imkânlar temin edecektir.

Lyotard da, Kantçı kavram ve kategorileri, örneğin, paradokslarla paralojizmlerin peşinden koşmayı, (adalet, bilgi ve cemaat gibi) tam olarak dile dökülemeyen idelere dayanmayı; bütünlüğe ve teröre engel olmak, bilgiyi, cemaati ve adaleti temin etmek için farklara (*differend*) ve heterojen dil oyunlarına yapılan vurguyu kullanır.

Demek ki, kuram, postmodernistler için önemlidir, ama kuramın görevi ve esas yönelimi, Aydınlanma'nın evrensel hakikati olmayıp, zamanın taleplerine özgüdür. Aydınlanma dogmalarının savunucularının kendilerine izin verdiklerinden daha insafsız ve dürüst olmak gerekmektedir; sorularımızı ve kabullerimizi eleştirel bir tarzda incelemeye, onların sınırlarını çözümlemeye ihtiyaç duymaktayız. Bu, başından sonuna fazlasıyla Sokratik bir iş ya da faaliyettir. Tıpkı Sokrates gibi, Lyotard, Derrida ve Foucault da, argümanları götürülebildikleri yere kadar taşırlar. Bu, elbette tehlikeli bir şey olabilir, ama hiç de akıldışı değildir.

Postmodernizm toplumsal ve toplum düşüncelerinden vazgeçer mi? Postmodernizm, benlik düşüncesini reddeder mi? Postmodernizm, cemaat arayışını tümden terk eder mi? Cevap, bir kez daha hem evet hem de hayırdır. Bu kavramların antimodernitede, kültürel modernizmde ve felsefede tezahür ettikleri şekilleriyle yeniden düşünülmeleri ve yedinci ve se-

kizinci bölümlerde ayrıntılı olarak açımlanan tarzlarda yeniden konumlanmaları gerekmektedir.

Postmodernistler, moderniteyle ilgili ihtilâflardan bir yere kadar sakınırlar; onlara dönecek olurlarsa eğer, bu salt onları, kendilerini aşmak uğruna, düşünümsel bir biçimde ve nesnel bir tarzda incelemek içindir. Öte yandan, bu ihtilâfların yönlendirici soruları olan "modernitenin, Aydınlanma'nın, aklın ve ilerlemenin yanında mı yoksa karşısında mısın?", "Modernite iyi mi yoksa kötü müdür?" soruları reddedilir. Postmodernistler, Bauman'ın modernitenin ikircikli olduğunu dile getiren iddiasıyla uyuşurlar. Onlar benliği, toplumu, cemaati, tarihi ve politikayı, bütün bu problemleri ve ihtilâfları bir tarafa bırakıp, ötekiliğe, çoğulluğa, yerel olana, özgül olana, farklılığa, perspektife ve olumsal olana vurgu yapan bir çerçeve içinde yeniden bağlamsallaştırılmak isterler.

Postmodernizmin, ister modernite veya kültürel modernizm içindeki eğilimlerin radikalleştirilmesi ve tamamlanması olduğunu, ister onlardan radikal bir kopuş veya tam bir süreksizlik olduğunu ya da ister her ikisi birden olduğunu söyleyelim, bunun gerçekte çok büyük bir önemi yoktur. Esas önemli olan husus, postmodernizmin modernitenin, Aydınlanma'nın dürüstlük *ethos*undan ilham almış, sıkı sıkıya özdüşünümsel klinik incelemesi olduğudur. Temelde bir önemi olmayan bu sorular bizi hiçbir yere götürmezler. Aydınlanma ve Aydınlanma karşıtı görüşlerle modernitenin yanında ve karşısında olan görüşler benlik, toplum, cemaat, tarih, politika, akıl, ilerleme ve özgürlükle ilgili birtakım ortak kabulleri, düalizmleri, değerleri ve telakkileri paylaşırlar. Tıpkı, dinle ilgilenmeyen bir insanın kendisiyle, ateistin bakış açısı da dâhil olmak üzere, bütün dinî bakış açılarını ve dinî bir dünya görüşünün kapsamı içindeki çeşitli konumları kuşatan tüm ih-

tilâflar arasına bir mesafe koyması gibi, postmodernizm de, kendisiyle modernitenin kapsamına giren her şey arasına bir mesafe koyar.

Bu, postmodernizmin modernitedeki ve moderniteyle ilgili her şeyi reddettiği anlamına gelmez. Fakat modernizmin temelinde yatan kabulleri terk ederken, onun düşüncelerinden pek çoğunu yeniden bağlamsallaştırdığı anlamına gelir. Dürüstlük *ethos*unu canlı tutan şey de, budur. Modernist düşünceleri yeniden konumlama yönündeki bu çabalar, henüz başlangıç hâlinde olduklarından, bu türden gayretlere değer biçmek bir tarafa, onları tam olarak karakterize etmek için bile çok erkendir.

Postmodernizm modern özgürlük, akıl ve özgürleşim düşüncelerine saldırır mı? Aydınlanma *ethos*u, bütün bu değerleri güçlendirir. Postmodernist teşebbüsün bütün amacı da, insanî anlamayı ve beşerî imkânları arttırmaktır. Fakat postmodernistler bu değerleri haklılaştırmaya veya onları temellendirmeye kalkışmazlar. Bu açıdan onlar, yapmakta oldukları şeyler ve savundukları değerlerle ilgili haklılaştırma veya kuramlaştırmayı reddetmek suretiyle, Nietzsche ve Freud'u radikalleştirirler.

Postmodernistler bunu yaparlarken, maalesef Weber'in demir kafesine yakalanma, herhangi bir bütünlük ya da birleştirmenin, disipliner toplumun tam tamına başka bir türü olduğunu kabul etme olasılığına açık kapı bırakırlar. Bütün postmodernistler, Weber'i takip ederek, bizi demir kafesten uzak tutmak için gerekli stratejiler ile taktikleri verebilirler. Genel normlar, hedefler ya da umutlar hakkında konuşmayı reddederken, acaba onlar, Nietzsche'nin, eski değerlerden pek çoğunu yeniden konumlamakla yetinen eksik nihilizmle

irtibatlandırdığı yaşam ve tarihle ilgili bezginliği sergiliyor olamazlar mı? Postmodernistler, Mannheimcı yüzergezer entelektüeller olmasalar bile, onların, katılımcılar değil de, kayıtsız gözlemciler hâline gelecek olmaları riski her zaman vardır. Postmodernist araştırmacının dürüstlük etiğinin böyle bir sonucu olabilir pekâlâ.

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, umut ya da teselli sunmayı reddetmenin nasıl bir etkisi olacağı da açık değildir. Nietzsche 1900'de ölmüş, Freud'un ölümünün üzerinden elli yıldan fazla bir zaman geçmiştir ve bizler, onların güttükleri amacı hâlâ anlayabilmiş veya gereği gibi değerlendirebilmiş değiliz. Nietzsche haklıysa eğer, hiçbirimiz gerçekten postnihilistik bir kültürün neye benzeyeceğini veya zuhur etmekte olan global kültürün, iyisiyle kötüsüyle postnihilistik olup olmayacağını söyleyecek konumda değiliz. Acaba Fukuyama, böyle bir kültürün son insanı daimî hâle getireceğini öne sürmekte haklı mıdır? Bunu bilmiyoruz; bu yüzden, anlamını veya sonuçlarını tam olarak kavrayamasak bile, Nietzsche-Freud dürüstlük etiğinin postmodernist radikalleştirilmesini bir kenara atamayız.

Postmodernist bir perspektifte politikaya ne olur? Yukarıdaki gözlemler, postmodernizmle politik ve normatif olan –iktidar, ideoloji, eleştiri ve eylem– konularını gündeme getirir. Modernite içinde politik duruşlar, anarşizm ve sosyalizmden liberalizm, muhafazakârlık ve faşizme kadar uzanan bir dizi meydana getirir. Sosyal bilimler, bütün bu düşüncelerden etkilenmiş olmakla birlikte, yönetim bilimleri, Tanrılarla Şeytanların bu kavgasına sahne olan yegâne yer değildir. Postmodernistler, politik olanın da benlik, toplum, cemaat, adalet, dostluk, otorite, özgürlük, hukuk, iktidar, bilgi, hakikat, birlik ve akıl idele-

riyle birlikte yeniden düşünülmesi gerektiğine inanırlar. Bunun sonucu, her şeyi politik hâle getirmekse eğer, bu, muhtemelen kaçınılmazdır. Postmodernistler her şeyin her zaman politik olduğuna ve gelecekte de politik olacağına inanırlar. Fakat modernitenin düşünceleriyle ayırımlarından bir kez vazgeçilip, yerel düzeyde ve disipliner toplumumuzdaki bilgi/iktidar ilişkilerine hâkim olan kurumsal bağlamlarda bilgiyle iktidar arasındaki karşılıklı etkileşimler üzerinde yoğunlaşıldığı takdirde, bu düşünce yeni bir ışık altından görülür. Onuncu bölüm, bu konuları, postmodernizmin sosyal bilimleri nasıl değiştirmekte olduğu sorusunu cevaplama yönündeki bir teşebbüs içinde daha ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Postmodernizm, geç kapitalizmin ve postendüstriyel toplumun kültürel ideolojisi midir? Postmodernizmin ciddiye aldığı bir şeyler var mıdır, yoksa o, her şeyi bir oyuna mı dönüştürür? Bu elbette, postmodernizmin politika da dâhil olmak üzere, hiçbir şeyi ciddiye almadığı anlamına gelmez. Onlar, ciddiyet ruhu üzerinde dansetmek bakımından Nietzsche'yi takip ederler; fark yoluyla olumlamaya inanıp, modernitenin kuramsal ve politik projelerini, onları bir ve aynı şeyin iki farklı yüzü olarak gördükleri için reddederler. Ama yine de onların entelektüel eserleri, açıktır ki, dışlanmış ve ezilmiş olanlara beslenen derin bir duyguda köklenen politik bir duruş tarafından renklendirilir. Radikal demokrasiyi vücuda getirmek amacıyla, Marksizmin birtakım öğelerini liberalizm, postmodernizm, feminizm ve postkolonyalizmle bir araya getiren postmarksizm, söz konusu postmodernist ilginin bir tezahürüdür.

Kabullere ve önyargılara hiçbir zaman meydan okumayan yazarların tersine, postmodernistler alabildiğine keskin,

hatta insafsızca dürüst, sorgulayıcı ve tarihsel yönden özgüldürler. Onlar şu hâlde, birtakım sözde daha rasyonel ve ciddî yazarlardan daha gerçekçidirler. Yine de postmodernistler, muhtemelen bu nedenden dolayı, gerçek teorik ve toplumsal adaletsizliklerle mücadeleye girişmeye daha az kayıtsızdırlar. Olymposçu bir yasakoyucu değil, fakat bir yorumcu olduğu için, postmodernist entelektüel bunu yapmaya, her şeyi soyut bir bakış açısından gören geleneksel "evrensel entelektüel"den daha çok hazırdır.

Postmodernizm nesnel gerçeklik, hakikat ve bilgi düşüncelerini reddedip, böylelikle de modern bilim ve teknolojiyi yıkmaya çalışır mı? Postmodernistler, gerçekliği, bilimi ve teknolojiyi reddetmedikleri gibi, her ne kadar postmodernist yazılara estetizm, idealizm ve pragmatizm öğeleri sıklıkla karışmış olsa da, ne teknoloji düşmanları, ne de estetist, idealist veya pragmatisttirler. Bir dizi başka antirealistin yanı sıra, postmodernistler dilin, iktidarın, toplumsal faktörlerin ve tarihin gerçeklik, hakikat ve bilgiyle ilgili görüşlerimizi şekillendirme tarzlarını gözler önüne sererler. Onlar, en uzun süreli yalanımız olan Tanrı inancında kökleşmiş olduğu şekliyle kendinde dünya, nesnel gerçekliğin kendisi düşüncelerini reddeden Nietzscheci perspektifi benimserler. Bilimi, felsefeyi ve edebiyatı bu faktörlerin ışığında incelemek, postmodernistler için yeni olan bir proje değildir. Onların antitemelci ve inşacı görüşleri modernite içinde de mevcuttur; postmodernizmin bu yönü, açıktır ki, modernitenin baştan sona bir parçası olan şeyin radikalleştirilmesidir. Postmodernistler sadece bu görüşleri, daha dolayımsız bir tarzda ve yitirilmiş realist nesnellik ve hakikat idealleri için bir nostalji ya da üzüntü duymadan ileriye götürürler.

10

Postmodernizm Sosyal Bilimleri Nasıl Değiştirmektedir?

Sosyal bilimler, ideolojik ve politik faktörlerden, ilk başlangıçlarından beri ayrılmaz olmuştur. Bu yüzyılda, kurumsal faktörler ve profesyonelleşme, söz konusu ayrılışı mübalağalı hâle getirmiştir.

Önde gelen sosyal bilimciler de dahil olmak üzere, birçok modern entelektüel, ya kendilerini modernıteden yabancılaşmış hisseder ya da onu meşrulaştırmak ister. Marksistler ve muhafazakârlar, tipik bir biçimde, kendilerini modernıteye yabancılaşmış hissederken, liberaller de genellikle onu meşrulaştırmak arzusu güderler. Sol ve sağın *Gemeinschaft* arayışı, modern kültürden yana bu hoşnutsuzlukla bağlantılıdır. Aydınlanmanın mirasçısı olarak liberaller ne bir ütopya ne de premodern bir topluma nostaljik dönüş isterler. Bu tavır, iki liberal ideolojik tezde, 1960'ların ideolojinin-sonu tezinde ve Fukuyama'nın 1990'lardaki tarihin-sonu tezinde doruk noktasına ulaşır.

Modern entelektüellerin yabancılaşması aynı zamanda modern sosyolojinin "mutabakata karşı çatışma" düalizminin

hâkimiyeti (düzen problemi) ve kültürün bir yasakoyucusu, yani yönetici seçkinin bir parçası olarak entelektüel idealiyle ilişkilidir.

Postmodernizm sosyal bilimlerde bu ideolojik bağlamın ötesine geçmeye çalışır. Postmodernistler, Weber'in bir iş olarak biliminin, "postmodern skoların işi" diye adlandırılabilecek, bir versiyonunu savunurlar. Bu görüşte, sosyal bilimci, bir yasakoyucu değil, bir yorumcudur. Özgül entelektüeller rolünde bile, postmodern skolarların işi olup biteni savunarak veya devrim çığırtkanlığı yaparak değerler ya da sosyal problemler için çözümler önermek veya dikte etmek değildir. Onların işi anlamayı özgürlük, farklılık ve olumlama değerlerine bireylerin kendi yaşamlarını ve cemaatlerini inşa etmede en yüksek sayıda fırsata sahip olabilmeleri için, mümkün olduğu ölçüde tam ve eksiksizce etkin olmalarına izin verecek şekillerde, temin etmek amacıyla Aydınlanma *ethos*unun peşine düşmektir.

Sosyal Bilimlerin Normatif Yapısı

Modern sosyal bilimin kökleri liberal mi yoksa muhafazakâr politik özlem ve amaçlarda mı bulunur? Seidman[1] gibi yazarlar birinci, diğer bazıları, özellikle de Nisbet,[2] ikinci hat-

1 S. Seidman (1983), *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Berkeley: University of California Press; ayrıca bkz., R. Bellamy (1992), *Liberalism and Modern Society*, University Park: Pennsylvania State University Press; G. Hawthorn (1976), *Enlightenment and Despair*, New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press; D. L. Westby (1990), *The Growth of Sociological Theory*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

2 R. Nisbet (1966), *The Sociological Tradition*, New York: Basic Books.

tan gider. Hearn[3] ve Strasser[4] benzeri başkaları da, söz konusu modern bakış açılarından her ikisinin de modern sosyal bilimlerin kuruluşuna etki yaptığını savunur. Her durumda da, sosyal bilimler, başlangıçtan beri açıkça normatif ya da ideolojik olmuşlardır.

Burada, Aydınlanma *versus* karşı-Aydınlanma ayrımına başvurmakta bir kez daha yarar vardır. Aydınlanmanın savunucuları bilgiyi "insanın durumu"nu iyileştirmek için kullanmak arzusu içinde oldular. Promodernistler toplumu geleneğe, dine ve edebiyata dayanmaktan kurtarıp, aklın hüküm süreceği ve ütopyaya erişebileceği bir topluma dönüştürmek istediler. Bacon'un sözleriyle, sosyal bilimler, insanın durumunun iyileştirilmesine bilim, teknoloji, liberal demokrasi ve faydacılık ya da bilimsel sosyalizm tarafından yönetilen rasyonel bir toplum sağlamaya çalışmak suretiyle, katkıda bulunabilirdi. Bu yüzden, liberalizm ve sosyalizm ya da Marksizm sosyal bilimlerin ideolojik çerçevesi ve söz konusu bilimler için haklılandırma hâline gelir.

Aydınlanma karşıtı düşünmeye ise çok tipik bir biçimde muhafazakâr ya da tepkisel bir ideoloji eşlik eder. Modernite karşıtı ve antidoğalcı yöntemler, çoğunluk kökleri modern öncesi değerlerde bulunan gerçek ya da tahayyül edilen bir *Gemeinschaft*'ın inşasını veya böyle bir *Gemeinschaft*'a dönüşü desteklemek için kullanılır.

---

3 Hearn, *Reason and Freedom in Sociological Thought*.

4 S. Strasser (1976), *The Normative Structure of Sociology*, New York: Routledge; ayrıca bkz., S. P. Turner & D. Kasler (eds.) (1992), *Sociology Confronts Fascism*, New York: Routledge.

Mutabakata Karşı Çatışma

Modern sosyal bilimlerle ideoloji arasındaki yakınlıkları anlamada kullanılabilecek başka bir yaklaşım da, sosyolojik teorinin mutabakata-karşı-çatışma modelleridir.[5] Strasser bu modelleri sırasıyla "ilerici" ve "bütünleyici" ya da" istikrar temin edici diye betimler. Onun tasvirinin tarihsel bir gözlem olarak bir hakikat payı vardır. Marx gibi çatışma teorisyenleriyle liberal Parsons ve Durkheim gibi sözleşme teorisyenleri, radikal değişme için duyulan politik özlemlerden, çeşitli daha iyici reform programları yoluyla, "sistem"in olduğu şekliyle kabul edilebilir olduğunu varsayan ve göreli olarak küçük (ama sonu hiç gelmeyen) normalliğe intibak problemleriyle baş etmek için kendi kendini ayarlama mekanizmaları temin eden bir denge ve ıslah modeline kadar uzanan bir sürekli dizi içinde sıralanabilir. Aydınlanma ve karşı-Aydınlanma söz konusu olduğunda –modernite yandaşı, modernite karşıtı, doğalcı, antidoğalcı olmak üzere– benimsenen çok çeşitli tavırlar, işte bu ideolojik bağlam ve duruşlar tarafından kucaklanır.

Liberalizm özellikle de (kimi zaman demokratik sosyalizmin belirli biçimleriyle birlikte) reformist liberalizm, sosyal bilimlerde en azından Birleşik Devletler'de, açıktır ki, hâkim ideoloji olmuştur. Bunu biraz daha ayrıntılı olarak ele almak yararlı olacaktır.

Sosyal Bilimler ve Liberalizm

Akademik sosyal bilimlerle, sosyoloji, kültürel antropoloji, psikoloji, politik bilimi, tarih ve ekonomi ile modern re-

5 Bkz., Rhoads, *Critical Issues in Social Theory;* Strasser, *Normative Structure of Sociology.*

formist liberalizm arasındaki bağlantıların[6] tam bir öyküsünü anlatmak için, korporeyt devleti ve liberalizmin doğuşunu;[7] sosyal Darwinizmin etkisini;[8] sosyal bilimlerin profesyonelleşmesini;[9] Almanya'da radikalizmden reformizme doğru olan hareketle, Birleşik Devletler'de "kürsü sosyologlarının"[10] radikal ve reformist gazetecilerin, ruhban sınıfının ve profesyonel olmayan sosyal bilimcilerin egemen olduğu Amerikan Sosyal Bilim Derneği'nden uzaklaşma hareketini;[11]

---

6 L. Bramson (1963), *The Political Context of Sociology*, Princeton, NJ: Princeton University Press; R. C. Bannister (1987), *Sociology and Scientism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press; H. Cravens (1985), *History of the Social Sciences*, [S. Kohlstedt & M. Rossiter (eds.), *Historical Writings on American Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press]'da, ss. 183-209; M. Furner (1975), *Advocacy and Objectivity*, Lexington: University of Kentucky Press; H. J. Gans (ed.) (1990), *Sociology in America*, Newbury Park, CA: Sage 1990; T. Haskell (1977), *The Emergence of Professional Social Science*, Champaign: University of Illinois Press; D. Ricci (1984), *The Tragedy of Political Science*, New Haven, CT: Vale: University Press; D. Ross (1990), *Origins of American Social Science*, New York/Cambridge, UK: Cambridge Uni. Press; R. Seidelman & E. Harpham (1935), *Disenchanted Realists*, Albany: State University of New York Press; B. Turner & S. P. Turner (1990), *The Impossible Science*, Newbury Park, CA: Sage; A. J. Vidich & S. M. Lyman (1985), *American Sociology*, New Haven, CT: Yale University Press

7 J. Lustig (1982), *Corporate Liberalism*, Berkeley: University of California Press

8 H. Cravens (1988), *The Triumph of Evolution*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; C. N. Degler (1991), *In Search of Human Nature*, New York: Oxford University Press; D. J. Kevles (1985), *In the Name of Eugenics*, Berkeley: University of California Press; B. Schwartz (1985), *The Battle for Human Nature*, New York: Norton.

9 Furner, *Advocacy and Objectivity*; Haskell, *Emergence of Professional Social Science*; ROSS, *Origins of American Social Science*.

10 H. Schwedinger & J. Schwedinger (1974) *Sociologists of the Chair*, New York: Basic Books.

11 D. Kasler (1983), "In Search of Respectability: The Controversy Over the Destination of Sociology During the Conventions of the German Sociological Society: 1910-1939", *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present: Vol. 4*, ss. 227-72'de, Greenwich, CT: JAI

modern üniversitenin kuruluşu ve davranış bilimleriyle sosyal bilimlerin profesyonelleşmesini;[12] demokratik elit teorisinin doğuşunu;[13] ilerlemecilerin demokrasiye karşı elitizm üzerindeki tereddütlerini;[14] Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi'nin doğuşu ve onun korporeyt elitizmi yararına çeşitli vakıflarla olan ilişkilerini;[15] sosyal bilimlerin profesyonelleşip üniversitelerde yerleşmeye başlamasıyla birlikte, taraftarlıktan nesnelliğe doğru olan hareketi ve güç, para ve prestij için rekabeti;[16] sosyal bilimlerde bilimciliğin doğuşunu ve nesnellik arayışını;[17] yönetim bilimlerinin, ekonomik planlamanın ve yönetimsel elitin doğuşunu;[18] ideolojinin sonu tezini ve soğuk

---

Press; Kasler, *Max Weber;* J. T. Kloppenberg (1988), *Uncertain Victory*, New York: Oxford University Press; W. J. Mommsen & J. Osterhammel (eds.), (1987), *Max Weber and His Contemporaries*, Winchester, MA: Unwin Hyman, ss. 71-98.

12 Furner, *Advocacy and Objectivity;* T. Haskell (Editör) (1984), *The Authority of Experts*, Bloomington: Indiana University Press; Haskell, *Emergence of Professional Social Science;* N. Hatch (ed.) (1987), *The Professions in America*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; L. Vesey (1967), *The Emergence of the American University*, Chicago; University of Chicago Press

13 P. Bachrach (1967), *The Theory of the Democratic Elite*, Boston: Little, Brown.

14 J. Buenker, J. Burnham & R. Crunden, *Progressivism*, Rochester, VT: Schenkman Books; C. Forcey (1961), *Crossroads of Liberalism*, New York: Oxford University Press; S. Kaplan (1956), "Social Engineers as Saviors: The Effects of World War I on Some American Liberals", *Journal of the History of Ideas, 16*, ss. 347-69; D. Noble (1958), *The Paradox of Progressive Thought*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

15 Haskell, *Authority of Experts.*

16 Furner, *Advocacy and Objectivity.*

17 Bannister, *Sociology and Scientism.*

18 F. Fischer (1990), *Technocracy and the Politics of Expertise*, Newbury Park, CA: Sage; R. Heineman, W. T. Bluhm, S. A. Peterson & E. N. Kearney (1990), *The World of the Policy Analyst*, Chatham, NJ: Chatham Mouse; H. D. Lasswell & D. Lerner (eds.) (1951), "The Policy Sciences", Stanford, CA: Stanford University Press

savaş liberalizmini;[19] Parsons'un sosyal bilimleri soğuk savaş sırasında millîleştirme teşebbüsünü;[20] postendüstriyel toplumun ve yeni muhafazakarlığın doğuşunu;[21] Fukuyama'nın tarihin sonu tezini[22]; "yeni sınıf"la ve entelektüellerin teknolojik bir toplumda[23] bilimsel ve teknolojik uzmanlar[24] olarak rolünü; ve daha yakın zamanlarda da, Spencer'ın sosyal Darwinizminin ve Protestan etiğinin yeniden canlandırılmasını, refah devletinin sonuyla, buna eşlik eden "tepki retoriğini"[25] ve yeni dünya düzeninin zuhurunu, küreselleşmeyi, ve içeride ve dışarıda, pazar kapitalizminin, insan haklarının ve demokrasinin dünya çapındaki bir zaferi kisvesi altında korporatizmi ele

---

19 P. Abbott (1980), *Furious Fancies*. Westport, CT: Greenwood; T. Ball (1990), "The Politics of Social Science in Postwar America", [F. May (ed.), *Recasting America* New York: Routledge, ss. 76-92'de; H. Brick, (1986), *Daniel Bell and the Decline of Radical Intellectual*, Madison: University of Wisconsin Press; R. B. Fowler (1978), *Believing Skeptics*, West port. CT: Greenwood; S. M. Lipset (ed.) (1969), *Politics and the Social Sciences*, New York: Oxford University Press; Wald, *New York Intellectuals*.

20 W. Buxton (1985), *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*, Toronto: University of Toronto Press; S. Klanser & V. Lidz (1986), *The Nationalization of the Social Sciences*. University of Pennsylvania Press; B. Turner (ed.) (1991), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Newbury Park, CA: Sage.

21 R. Aaron (1966), *The Industrial Society*, New York: Simon & Schuster; Bell, *Coming of Post-Industrial Society;* Frankel, *Post-Industrial Utopians;* Huntington, "Postindustrial Politics"; Kuhns, *Post-Industrial Prophets;* Touraine, *Post-Industrial Society*.

22 F. Fukuyama (1989), "The End of History", *The National Interest, 16*(3), ss. 3-28, with responses; Fukuyama, *End of History and the Last Man*.

23 A. Gouldner (1973), *For Sociology*, New York: Basic Books.

24 Bruce-Briggs, *The New Class;* Derber, Schwartz & Magrass, *Power in the Highest Degree;* Fischer, *Technology and the Politics of Expertise;* A. Gouldner (1979), *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York: Oxford University Press.

25 K. Auletta (1982), *The Underclass*, New York; Vintage; A. O. Hirschmann (1991), *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

almak gerekir. Bunlardan sonuncusu, Weber'den çıkan ve bu ülkede kendisini, Morgenthau, Laswell ve diğerleriyle 1930'larda başlayan revizyonist ya da elitist demokraside gösteren Machiavellici politik realizm etiketine eşdeğerdir.[26]

Burada bütün bu konuların hepsini sistematik ya da kapsayıcı bir biçimde ele almayı bir yana bırakın, onlara değinmek bile olanaksızdır. Bu bölüm akademik sosyal bilimle reformist bilim ideolojisi arasındaki bağlantıların kısa bir özetini sağlar.

Korporeyt Devlet ve Liberal Sosyal Bilim

Korporeyt devletin geç on dokuzuncu yüzyılda doğuşu, özellikle de kentlerde bir çok toplumsal, ekonomik ve psikolojik probleme yol açmıştı. Bu ülkedeki sosyal bilimcilerin ilk kuşağı, Almanya, Fransa ve İngiltere'deki çağdaşlarının (Weber ve Durkheim da dahil olmak üzere) pek çoğuna benzer bir biçimde, bu problemlerle oldukça radikal bir şekillerde baş etmek istediler. Bunların bir çoğu sosyalistti veya Hıristiyan Sosyal İncil hareketiyle ilişkiliydi ve hemen hepsi de, giderek artan ölçülerde şekillenmiş bir toplumda güçlerini ve konumlarını korumakla yakından ilgilenen, fakat genelde çok

26 Factor & Turner, *Max Weber and the Dispute Over Reason and Value*; Lasswell (1936), *Who Gets What, When, How*, New York: McGraw-Hill; Lasswell (1950), *Power and Society*, New Haven, CT: Yale University Press; Morgenthau (1958), *Dilemma of Politics*, Chicago: University of Chicago Press; Morgenthau (1970), *Scientific Man and Power Politics*, Chicago: University of Chicago Press; Proctor, *Value Free Science?*; J. H. Rosenthal (1991), *Righteous Realists*, Baton Rouge: Louisiana State University Press; M. J. Smith (1990), *Realist Thought from Weber to Kissinger*, Baton Rouge: Louisiana State University Press; C. I. Waxman (ed.) (1968), *The End of Ideology Debate*, New York: Simon & Schuster

iyi niyetli ve kitlelere yardım etmek isteyen WASP seçkinlerindendi. Sosyal Darwinizm de çok önemli bir rol oynamaktaydı, ama Sosyal Darwinistlerden çoğunun dahi, liberalizmle olmasa bile, reformizmle bağdaşabilir olan görüşleri vardı.

Bu erken sosyal bilimcilerin reformist ya da radikal amaçlarını boşa çıkartıcı bir dizi olay vuku bulmuştur. Korporeyt devlet ve liberalizminin giderek artan hâkimiyeti, etkenlerden birisiydi. Korporatizm nihayetinde ülkeyi Durkheimcı doğrultuda değiştirdi. Yönetim danışmanlığı işiyle meşgul olan, ulusal planlamaya yardım eden ve demokrasiyi uzmanlar eliyle yönetim lehine sınırlayan bilgi seçkinleri halkı eğitmekteydi. Bu insanlar liberal olmuş olabilir; ancak, ilerlemecilerden başlayarak, onların liberalizmi, kitlelere güvenmeyen ve halkın yönetimine inanmayan demokratik seçkinlerin liberalizmi oldu. Bu yüzden korporeyt kapitalizm, sosyal bilimler ve yönetim bilimleriyle birleştiğinde,[27] uzmanlar eliyle politikaya götürdü. Bu, korporeyt liberaller, Comte ve Saint-Simon'un mirasçılarıydı.[28]

Sosyal Darwinizm öjeniğe,[29] Sınama Hareketine[30] ve, davranışçıların "sosyal kontrol" dedikleri şey için kullandık-

27 D. Callahan, B. Jennings (eds.) (1983), *Ethics, the Social Sciences and Policy Analysis*, New York: Plenum; Fischer, *Technology and the Politics of Expertise;* R. Tong (1989), *Ethics and Policy Analysis*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

Sosyal bilimcilerin ve federal hükümetin rolü konusunda, bkz., I. L. Horowitz (ed.) (1974), *The Rise and Fall of Project Camelot*, Cambridge: MIT Press.

28 Fischer, *Technology and the Politics of Expertise*.

29 Bkz., yukarıda 8. dipnot.

30 J. M. O'Donnell (1985), *The Origins of Behaviorism*, New York, New York University Press; M. J. Sokol (Ed.) (1990), *Psychological Testing in American Society*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

ları terimle "ıslah mimarlarına"[31] götürdü. Sosyal bilimler danışmanlık hizmetini olduğu kadar, gerekli bilgi ve kaynakları sağlayacaktı, öyle ki, Amerika bu sayede herkesin uyum sağlamış olduğu, bir rol oynadığı ve kendisine katkı yaptığı Durkheimci *Gemeinschaft* hâline gelebilecekti. Uygunsuzlara, özellikle de yoksullara, uyum sağlamaları için yardım edilecekti. Laswell, uygunsuzları ve asîleri, yani sistemin olduğu şekliyle düzen içinde olmadığını düşünenleri psikanalizden geçirmek için, Freud'u kullanır.[32]

Bazı daha radikal reformcularla[33] sapkınların ateşi kadar, üniversitelerin ve profesyonel sosyal bilimlerin doğuşu da, gerçek reform için bir engel oluşturdu. Bu bakış açısından, sosyal bilimciler, profesyonelleşme adına yerleşik düzeni verili ve iyi bir şey olarak değerlendirmek ve sadece küçük ölçekli ayarlamaların savunuculuğunu yapmak durumunda oldu. Uygulamada, sadece, uzmanlar tarafından verilen hükümler için, teknik konularla ilgili anlaşmazlığa izin verilmekteydi. Her ne kadar uygulamada savunulmaya Weber'in kendisi, gerek öğretilerinin izni verdiğinden veya Amerikalı izleyicilerinin özümseyebildiğinden çok daha elverişli olsa da, Weber'in Amerika'daki zaferi işte buydu.

Ross, *The Origins of American Social Science* [Amerikan Sosyal Biliminin Doğuşu] adlı eserinde durumu şöyle özetler:

> ...profesyonelleşme sürecinin kendisi radikalizmin gözünü korkutma ve temel çatışmayı kırma rolünü oynamak

31 D. Napoli (1981), *Architect of Adjustment*, Port Washington, NY: Kennikat Press.

32 H. Laswell (1930), *Psychopathology and Politics*, New York: Viking.

33 Ross, *Origins of American Social Science*.

> durumundaydı. Profesyonellik, en azından, genelde önyargısızlık ve önyargılı rakip partiler arasında yansızlık anlamına gelen ele geçmez bir nitelik olarak, nesnelliğin görünüşünü gerektirmekteydi. Parlak dönemin ateşli politik bağlamında, ... tarihsel iktisatçıların alenî etik duruşları, emeğe sempatileri, ve sosyalizme eğilimleri onların nesnelliklerini kuşkulu hâle getirip, profesyonel projeyi tehlikeye sokmaktaydı. Elly'e yönelik genel saldırıdan önce bile, meslektaşları onu ölçülülük yönünde sıkıştırdı ve en nihayetinde de yalnız bıraktı. 1880 ve 1890'larda sosyal bilimciler üzerindeki üniversite baskısının çok sayıda örneğinde, muhafazakâr ve ılımlı profesyonel liderler, akademik özgürlükle politik muhalefetin sınırlanmış alanını aşikâr hâle getirirken, desteklerini sınırladılar. Bir profesyonel özgürlük derecesine, onun anlamı daraltılmak suretiyle erişilmişti.[34]

Sosyal bilimler taraftarlık ve reformdan uzaklaşıp sanki statükoyu kabul etmek nesnel ve değerden bağımsız bir şeymişçesine, kayıtsızlık, kabul ve nesnelliğe doğru hareket etti. (Bu, akademik sosyal bilimin büyük bir bölümünün temel kör noktasıdır.) Sosyal bilimcilerin genel hareket tarzı, artık bundan sonra, bir yandan böylesi nesnel yöntemlerin gerçek reform için ihtiyaç duyulan bilgiye götüreceğini iddia ederken, esas itibariyle nesnel verilerin istatistiksel analizi, maliyet-fayda analizi benzeri nesnel yöntemler geliştirmek olacaktı.

34 *A. g.e.* ss. 117-118; gönderme Furner'in, *Advocacy and Objectivity*, adlı eserinin 4. 5. ve 7. bölümlerinedir.

Demir Kafesin Amerikanlaştırılması

Sosyal bilimlerle davranış bilimlerinin Birleşik Devletler'i Durkheimci bir korporeyt devlet biçiminde Weberci bir demir kafese dönüştürdüğü iddiası için iyi bir delilden söz edilebilir. Giderek artan elitizmle bilimcilik ve en dramatik bir biçimde ideolojinin-sonu kisvesi altında, ve sözde moral açıdan yansız yönetim bilimlerinde benimsenen, statükonun savunulması olarak değer bakımından yansızlık hilesi bu duruma katkıda bulunmuştur. Yakın zamanların, toplumumuzdaki krizin çok fazla demokrasiden ve aşırı liberal yönelimli modernizm ve narsisizmden doğduğu yönündeki iddiaları[35] korporeyt liberalizme ilişkin savunmalardan başka bir şey değildir. Günümüzde, "nesnel" sosyal bilimin üniversitedeki egemenliği, yeni tepki retoriğini sigortalayan muhafazakâr eğilimlerin yeniden diriltilmesidir.

Öte yandan, politik doğruluk, nefret söylemi, ifade özgürlüğü, çok kültürcülük konusunda ve beyaz erkeklere karşı Hristiyan sağı ve aşırı sol tarafından verilen kültür savaşları diğer uca kayar ve adaletle eşitlik adına, kabilecilik, kaos ve şiddet hayaletlerine yol açar. Bu da, en azından akademik sosyal bilimin yeni muhafazakârlığı ya da korkaklığı kadar tehlikelidir. Birçok skoların politik doğruluk yandaşlarını solun McCartistleri diye adlandırmalarının nedeni, muhtemelen budur. O, aynı zamanda birçok sosyal bilimcinin postmodernizme büyük bir şiddetle karşı çıkmasının nedenidir. Postmodernizm, şu ya da bu nedenle, sık sık aşırılık yanlılarıyla birleştirilir. Ama Derrida, Foucault ve Baudrillard'ın daha aşırı

35 Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*; Lasch, *Culture of Narcissism*.

yazılarının, onlar, Nazilerin yüzyılın ilk yarısında Nietzsche'nin yazılarını istismar etmeleri gibi, istismar edilmedikçe, bu hareketlerle, varsa eğer, ne gibi bağlantıları olduğu hususu açık değildir.

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler

Postmodernizmi liberalizmin egemenliği ve daha aşırı son gelişmelerin oluşturduğu bağlamda ele almak ihtiyacı duymaktayız. Hâl böyle olduğunda, postmodernistlerle birlikte, liberalizmin, reformizmin, tepkinin, nihilizmin ve radikalizmin kendilerini tüketip tüketmediklerini, modernite tarafından vücuda getirilen sosyal bilimlerin günümüzde postendüstriyel enformasyon toplumunda vuku bulan büyük dönüşümlerle baş edip edemeyeceklerini sormamız gerekir. Ondan sonra da postmodernist temaların 1960'ların ideolojinin-sonu teziyle 1990'ların tarihin-sonu tezine benzeyip benzemediklerini incelemeliyiz.

Modern entelektüelleri *Gemeinschaft* ya da Grek polisine duyulan, kendisini tüketmiş bir ideolojik özlem ile Marksizm ya da sosyalizmden ilham alan teknolojik bir ütopyacılık arasında gidip gelmekle itham edenler, sosyal bilimlerde ideolojik ekstremizmin tehlikelerine işaret etmekte yerden göğe kadar haklıdırlar. Ama ya eğer sosyal bilimler zaten politikseler ne olacaktır? Ya modern sosyal bilimler radikal, tepkisel ya da reformist güçleri desteklemek veya rasyonalize etmek bakımından her zaman normatif olmuşsa? O zaman ne yapacağız? Gouldner'ın düşünümsel sosyolojisinin bir versiyonunu benimseyip, Weber'in öğretilerinin mümkün olduğu ölçüde

azaltmaya çalıştığı ideolojik savaşlar içinde mi olmamız gerekir? Sosyal bilimcilerin yasakoyuculardan ziyade yorumcular olmalarında ısrar mı edeceğiz? Foucault'yla birlikte, her şeyin tehlikeli olduğunu kabul etmekle birlikte, dikkatimizi esas, sosyal bilimlerle davranış ve yönetim bilimlerine bağlı olan disipliner toplumumuzdaki özgül tehlikeler üzerinde mi yoğunlaştıracağız? Habermas'ın teknoloji, ekonomi ve bürokrasinin sistemler alanını demokratik bir kültürle uyumlu hâle getirmeye çalışan bir eleştirel sosyal bilim doğrultusunda mı hareket edeceğiz? Yoksa Baudrillard'ın toplumsalın ve toplumun sonu iddiası gibi, daha bile radikal, muhtemelen daha kötümser opsiyonları mı kabul etmeliyiz? Postmodernizm acaba, toplumsalın ve toplumun sonuna olduğu kadar, tarihin, politikanın, demokrasinin ve ideolojinin de sonuna işaret eder mi?[36] Acaba modernite içinde toplumsalın sonu ve insanın sonuyla neticelenen eğilimler (kapitalizm, nesnelcilik, bilimcilik, araçsal akıl, toplumsala ilişkin yetersiz görüşler veya doğru olmayan metodolojiler) var mıdır? Aktörlerin kendi tarihlerini, ama kendi seçimlerinin eseri olmayan tarzlarda yaptıkları görüşü olarak hümanizm, bütün bu modern düşüncelerin ölümüne götürmez mi? Yeni dünya düzeninin yeni-muhafazakâr savunmalarıyla kıyaslandığında, mevcut politik doğruluk karşıtı kültürü bizi bu güçlüklerden daha fazla uzaklaştırmaz mı? Postmodernistlerden bilgi, iktidar ve politika konularında, sosyal bilimlerle ideoloji arasındaki bağlantıları daha yararlı şekillerde görmemize yardım edebilecek ne gibi şeyler öğrenebiliriz?

Bu kitap, sosyal bilimcinin postmodern bir dünyada işiyle ilgili postmodernist konsepsiyonun, modern sosyal bi-

36 Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*.

limin politik bağlamını meydana getiren ideolojilerle bağdaşmaz olduğunu savunur. Sosyal bilimcinin işi Aydınlanma *ethos*uyla, özgül, bağlamsal, ama düşünümsel olan dürüstlük *ethos*uyladır. Postmodernitenin sosyal bilimleri, postmodern duruma ilişkin gerçekçi bir kavrayış sağlamak durumundaysalar eğer, bu yeni-Weberci iş anlayışını benimsemek zorundadır. Böyle bir sosyal bilim, oluşmakta olan yeni dünya düzenini aydınlatmaya yardımcı olduğu zaman, ideoloji, politika ve tarafsızlıkla ilgili tartışmalar için yeterince zaman olacaktır.

Birçok sosyal bilimci, postmodernizm veya postmodernizmi ciddiye alan bir sosyal bilim tarafından tehdit edildiği hissine kapılır. Kuşak çatışmaları, güç ve prestijle ilgili, sadece tahmin oldukları besbelli, düşünceler işe karışır, kişinin kendi benliğinin kendi kuramlarına ve hayatın eserine karıştığı olur; bu arada, üniversitelerde ve mesleklerde yepyeni gelişmeler olmaktadır; yanlış anlamalar, yasakoyucu rolüne sıkı sıkıya sarılma arzusu gündeme gelir, her taraftan gelen disiplinleri dönüşüme uğratma çatışan talepleriyle baş etme güçlüğü vardır, kişinin gözde ideolojisinin, yönteminin ya da teorisinin algılanan kaybı söz konusudur, vs. Ama, postmodern dünya bir yere gitmeyeceği gibi, postmodernistler tarafından gündeme getirilen konular da ortadan kalkmayacaktır. Postmodernizmi kabul etmeyi öğrenmek, klasik eserler bütünü içinde geçen her şeyi atmak anlamına gelmez, fakat eski ve yeni eserlerin özgül bağlamlarda bir araya gelmeleri, birbirlerini tamamlamaları anlamına gelir. Sosyal bilimler postmodern durumlara ilişkin araştırmaya ve postmodernistlerin eserlerine bir yer bulamadığı takdirde, bildiğimiz şekliyle sosyal bilimler ya marjinalleşecek ya da belki yok olup gideceklerdir bile.

Eski ve yeniyi birbiriyle uyumlu hâle getirme yönünde bazı önerilere ihtiyaç vardır.

İnsan Doğası

Eskiyle yeniyi uyumlu hâle getirebilmek için, insan doğası kuramlarından türeyen birçok benlik, öznellik ve faillik kuramı gibi, sosyal bilimlerin merkezinde bulunan bir kavram olarak insan doğası kavramından vazgeçilmesi gerekir. Fakat antihümanizm ve nominalizm bireyleri anlamaya dönük bir ilginin postmoderniteye ilişkin bir sosyal bilimde hiçbir rol oynamayacağı anlamına gelmez. Tam tersine, benliklerin nasıl yaratılıp zenginleştirildiğinin inşacı ve akışkan yönlerine daha çok vurgu yapılacaktır. Benlikle ilgili çok çeşitli görüşlerin, tıpkı normallik ve sapmaya dair farklı görüşler gibi, egoizm, rasyonel seçim teorisi ve davranışçılık benzeri, modernite içinde benliği tanımlayan kavramlardan, teorilerden ve normlardan vazgeçen bağlamlarda yeniden konumlanmaları gerekir.

Psikoloji, ekonomi ve tarih disiplinlerinde postmodernist eserler, bir kişinin ne olduğu ve ne olabileceğiyle ilgili farklı anlayışlara vurgu yapar. Bu disiplinlerin, çoğu zaman olmuş olduklarından daha az determinist ve niceliksel olmaları, öndeyi ve kontrolle daha az ilgilenmeleri gerekir. Rasyonalite, karar verme ve bireysel değerlerle ilgili birtakım ortak kabuller değiştirilmeye veya terk edilmeye ihtiyaç duyarlar.

Toplum

Toplumsal, politik olan ve cemaat; çoğulluk, ötekilik ve farklılığa dönük postmodernist ilgilerin ışığında yeniden bağ-

lamsallaştırılmaları gereken kavramlardır. Sosyoloji, politika, bilim ve tarihin bu anahtar kavramları, bu disiplinlere daha akıcı, inşacı bir perspektif kazandırılacak şekilde dönüşüme uğratılabilir. Dahası, edebiyatın vukuflarıyla marjinalleştirilmiş olanın sesine kıymet takdir edecek daha inderdisipliner bir çalışma, ancak modernitenin kabullerinin bir kalıntısı olarak bilimcilik bir tarafa bırakıldığı zaman mümkün hâle gelecektir.

Tarih ve Kültürel Antropoloji

Bu araştırma alanlarının, evrim, ilerleme, ilkel ve ileri toplum düşüncelerinden vazgeçilecekse eğer, radikal bir dönüşüme tâbi tutulmaları gerekir. Tarihin-sonu tezine ve küresel ekonomiyle kültüre ilişkin mülahazaların modern sosyal bilimin liberal ve etnosantrik bakış açısına önemli bir etkisi olmuş olabilir.

Metodoloji

Metodoloji daha eklektik, daha esnek ve sosyal bilimlerin konusu için daha az merkezî hâle gelmelidir. (Örneğin, veri analizi gibi) niceliksel tekniklere daha az önem verilirken; etnografiye, betimlemeye, anlatıya, yorum ve edebiyata daha fazla dayanılması gerekir. Yöntemi sosyal bilimlerin amacı yapma ve sosyal bilimlerin kendisine eşitleme talihsiz teşebbüsü, hakikat ve nesnellikle ilgili modern kabullerin bir ürünüdür. Yapıbozum, soykütüğü, arkeoloji ve farklı birey ve gruplardan analizler bir yandan yargılayıcı sonuçlardan sakınırken, diğer yandan da daha özgül kavrayışlara erişilmesini mümkün kılıp, farklılık ve çeşitliliklere gereği gibi değer biçme şansını güçlendirecektir. Beşerî imkânları arttıran ve sınır-

layan süreçler ve mekanizmalar daha derinliğine bilinebilir hâle gelecektir. Etnografya alanındaki yeni gelişmelerin bir sonucu olarak başka birçoklarının daha sesleri işitilir olacaktır.

Bu yaklaşım, yöntem ve kabullerden pek çoğu postmodernizm için yeni olmasa bile, onların alacakları öncelik, modern sosyal bilimdeki doğalcı ve antidoğalcı yöntemlerin ideolojik desteklerinin terk edilmesiyle birleştiğinde, postmodernite durumlarında beşerî imkânlara dair kavrayışımızı geliştirecektir.

Skinner, Heiddeger ve Nietzsche insan varlıklarını bir özgül imkânlar kümesi olarak görür. Yeni yeni zuhur etmekte olan postmodern dünyayla irtibatlandırılan gerilimin ötesine geçmeyi öğrendiğimiz takdirde, bize, katı olan her şeyin buharlaşıp havaya karışması olgusunun bir de aydınlık yönü bulunduğunun fark edilmesine eşlik eden bir bilgelik duygusu verecek yepyeni imkânlar geliştirmeyi başarabiliriz.

DİZİN

A

ad 175

Adorno 54, 57, 60, 72, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 191, 227, 232, 234

akıl 5, 7, 11, 18, 28, 34, 39, 44, 65, 74, 88, 89, 90, 92, 94, 96, 100, 113, 118, 119, 124, 127, 133, 240, 253, 254, 258, 259

Althusser 75, 109, 120, 121, 127, 135, 136, 137, 138, 169

antidoğalcılık 94, 95, 98

antihümanizm 75, 86, 129, 135, 143, 144, 165, 166, 170, 172, 183, 218, 278

antikapitalizm 123

Arend 26, 80

Aristoteles 14, 15, 70, 88, 89, 91, 170

arkeoloji 87, 255, 279

Arnold 69

Arrow 40

arzu makineleri 144

Auschwitz 124

Avrupamerkezcilik 106, 220, 221

Aydınlanma 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 40, 48, 53, 60, 62, 68, 74, 75, 78, 89, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 109, 110, 112, 119, 120, 124, 125, 127, 128, 133, 151, 163, 169, 173, 174, 176, 179, 184, 196, 215, 230, 231, 232, 233, 235, 236

B

Bacon 5, 37, 38, 51, 73, 90, 93, 265

Bartheleme 68

başkaldırı edebiyatı 68

başkalık 145, 192

Bataille 139, 140, 175, 176, 177
Baudrillard 2, 6, 62, 83, 130, 144, 189, 190, 192, 197, 198, 205, 208, 209, 218, 228, 243, 274, 276
Bauman 50, 57, 84, 176, 186, 187, 188, 189, 225, 257
Beiner 26
Bell 5, 57, 61, 70, 71, 72, 80, 82, 83, 84, 175, 185, 186, 194, 206, 209, 240
Bellah 186, 240
bencillik 157, 158
Benhabib 237, 238, 239
Benjamin 54, 56, 57, 60, 79, 80, 83, 85, 122, 125
benlik 4, 14, 39, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 86, 122, 133, 134, 139, 140, 143, 144, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 183, 201, 256
Bennett 18
Bentham 41, 74
Berman 5, 57, 66, 69
Best 224
bilimcilik 72, 105, 232, 249, 274, 276, 279
bilimsel devrim 10, 45
bilinç felsefesi 61, 66, 74, 173, 174, 241
bireycilik 4, 37, 38, 39, 91, 170
biyolojizm 139, 140, 176
Bloch 79
Blumenberg 51, 52, 69
Bork 150
Brecht 49, 79
Burkhardt 46
bürokrasi 54, 58, 231, 276

C - Ç

Calinescu 64, 66, 67, 68, 70
Callinicos 204, 213
Campbell 177
Castoriadis 190, 191
Caygil 26
cinsiyetçilik 16 , 246
Cohen 26
Coleman 155
Comte 46, 50, 51, 52, 61, 89, 120, 121, 130, 271
Coser 57
cumhuriyetçilik 199
çalışma etiği 175, 176, 177

D

Darwin 271
Darwinizm 15, 104, 267, 269, 271, 278
değerler 58, 65, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 109, 112, 113, 117, 170, 171, 176, 232, 240, 251, 264
Deleuze 2, 76, 77, 126, 133, 139, 140, 144, 175, 176, 177, 192
demir kafes 58, 59, 77, 116, 117, 124, 176, 209, 231, 232, 239, 241, 258, 274
demokrasi 574, 276
Derrida 2, 20, 21, 24, 25, 31, 32, 33, 43, 44, 47, 62, 81, 126, 130, 132, 140, 144, 145,

146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 179, 192, 198, 207, 218, 219, 220, 228, 252, 256, 274
Descartes 5, 38, 41, 42, 43, 73, 74, 90, 92, 93, 173, 183
despotizm 23, 25
determinizm 15, 76, 77
Dewey 82, 83, 173, 234
dışavurumculuk 70, 77, 84, 85, 86, 177
différance 147, 164, 168, 174
Dilthey 48, 54, 97, 98, 106, 107, 115
diyalog 22, 27, 35, 135, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 155, 173, 174, 202, 233, 236, 237, 241, 244, 247
doğalcılık 92, 94, 95, 98, 163
dramaturji 122, 175, 180
Durkheim 4, 46, 50, 52, 61, 72, 76, 82, 83, 84, 96, 109, 120, 121, 122, 129, 130, 131, 137, 207, 240, 266, 270, 271, 272, 274
duyguculuk 96
düalizm 32, 44, 46, 56, 62, 93, 98, 102, 163, 165, 257, 263
dünya görüşleri felsefesi 106

E

Eco 68
edebiyat eleştirisi 1, 155
egoizm 40, 68, 73, 84, 85, 86, 175, 177, 193, 236, 278
eleştirel kuram 127, 222, 243, 244
Eliot 67, 79, 82, 83
elitizm 28, 60, 78, 80, 84, 126, 185, 205, 268, 274
Emerson 53
empirisizm 93, 127, 135
entelektüel 7, 8, 11, 80, 88, 109, 110, 138, 185, 187, 188, 206, 207, 214, 222, 241, 252, 253, 259, 260, 261, 263, 264, 269, 275
epistemoloji 17, 93, 104, 105, 136, 170, 180, 221
estetizm 72, 81, 128, 129, 184, 229, 235, 261
etnografi 135, 154, 156, 247
etnometodoloji 97, 98, 122, 148, 180
etnosantrizm 105, 133, 166, 191

F

fallusmerkezcilik 164, 165
faşizm 68, 81, 82, 124, 127, 176, 192, 259
Featherstone 184, 186
felsefe 11, 13, 16, 25, 27, 37, 46, 51, 95, 111, 122, 137, 156, 158, 160, 165, 171, 173, 176, 192, 219, 244, 251
feminizm 145, 180, 215, 220, 221, 222, 238, 239, 245, 246, 247, 248, 260
fenomenoloji 97, 98, 122, 130
fetişizm 198
Feyerabend 200, 202, 203
Frankel 204

Frankfurt Okulu 29, 54, 60, 79, 80, 82, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 231, 232, 235
Fransız İhtilali 10
Fraser 238
Freud 32, 33, 40, 47, 50, 52, 58, 59, 60, 76, 77, 82, 83, 84, 108, 119, 120, 121, 125, 126, 128, 132, 136, 139, 140, 148, 152, 154, 174, 176, 236, 249, 252, 255, 258, 259, 272
Fromm 122, 125
Fukuyama 185, 216, 218, 259, 263, 269

G

Gadamer 97, 148, 152, 153
Galileo 41, 42, 49, 90
Gay 26
Geisteswissenschafte 114
gemeinschaft 45, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 61, 75, 81, 124, 127, 207, 224, 240, 249, 263, 265, 272, 275
Gergen 57, 176
gesellschaft 45, 46, 47, 48
Giddens 50, 57, 83, 84, 99, 176, 178, 191
Gödel 42, 43
Guattari 2, 76, 77, 126, 133, 139, 140, 144, 176, 177, 192
Gusfield 56
Guyer 26

H

Habermas 2, 6, 20, 21, 24, 31, 33, 50, 51, 52, 60, 61, 72, 74, 75, 78, 79, 81, 82, 83, 96, 99, 109, 119, 123, 128, 144, 172, 173, 174, 192, 194, 205, 219, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 276
hakikat 41, 42, 43, 56, 84, 90, 91, 92, 93, 100, 102, 103, 109, 110, 111, 114, 146, 149, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 168, 194, 196, 250, 251, 252, 256, 259, 261, 266, 279
Hardison 57
Harvey 204, 213
Hayek 194, 203
Hegel 4, 12, 15, 44, 46, 47, 50, 51, 61, 70, 75, 79, 95, 96, 97, 98, 104, 114, 121, 124, 130, 137, 157, 170, 218, 240, 241, 242
Heidegger 4, 6, 31, 46, 50, 52, 54, 75, 80, 83, 85, 119, 125, 127, 144, 148, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 179, 228, 232, 280
Herder 103
hermeneutik 95, 97, 98, 149, 151, 153
Hobbes 5, 38, 39, 40, 41, 73, 74, 90, 170, 183
Homans 92
Horkheimer 54, 57, 60, 122, 126, 127, 232
Howe 69
Hume 73, 111, 112, 113, 114
Husserl 107

Huxley 76
hümanizm 115, 120, 122, 123, 129, 130, 135, 146, 160, 169, 171, 172, 173, 174, 184, 218, 238, 251, 276

I - İ

ırkçılık 105, 133, 246
ideoloji 7, 16, 23, 32, 46, 48, 50, 56, 75, 101, 103, 108, 109, 110, 125, 127, 131, 136, 137, 163, 170, 184, 185, 194, 196, 205, 213, 218, 229, 233, 236, 259, 260, 263, 265, 266, 268, 270, 274, 275, 276, 277,
ideolojinin sonu tezi 110, 185, 268
ilerleme 271, 279
İngram 26
insan doğası 14, 38, 39, 41, 76, 90, 113, 170, 179, 222, 278
irrasyonalizm 3, 7, 33, 78, 87, 175, 250, 251, 253, 254
iyimserlik 32, 46, 50, 60, 62, 81, 141, 161, 163, 218

J

James 67, 97, 151, 155, 167
Jameson 189, 204, 208, 213
Judge Bork 152
Jung 54

K

Kafka 197
Kalvinizm 58
Kant 3, 12, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 33, 43, 93, 94, 98, 101, 113, 114, 116, 117, 193, 199, 235, 242, 249, 255
kapitalizm 7, 10, 11, 12, 44, 49, 57, 58, 65, 70, 105, 124, 127, 139, 145, 153, 184, 185, 193, 204, 205, 208, 210, 212, 213, 215, 217, 218, 260, 271, 276
karşı-Aydınlanma 11, 12, 16, 17, 242, 265, 266
Kellner 186, 189, 244,
Kierkegaard 73, 97
kitlelerin sessizliği 6
Kohlberge173
kolonyalizm 15, 104, 105, 133, 221
kötümserlik 235
Kuhn 102, 136, 163
kültür araştırmaları 1, 133, 221
kültürel antropoloji 247, 266, 279

L

Lacan 76, 77, 120, 126, 133, 139, 140, 141, 148, 169, 174, 175
Laing 77, 139
Lasch 70, 84, 175, 177
Leibniz 42
Levine 50, 57, 84
Levi-Strauss 120, 121, 131, 132, 133, 135
liberal faydacılık 4
liberalizm 16, 84, 91, 116, 170, 265, 266, 267
libertaryanizm 193

Lowenthal 122
Lukacs 48, 54, 57, 72, 79, 123, 124, 242
Luther 96, 116
Lyotard 2, 24, 26, 31, 32, 33, 43, 52, 62, 79, 83, 110, 126, 128, 129, 140, 144, 174, 189, 192, 193, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 219, 225, 228, 234, 242, 243, 244, 253, 256

M

Machiavelli 38, 85, 90
Maister 54
mâliyet-fayda analizi 35, 36, 41, 91
Mannheim 32, 56, 107, 108, 109, 110, 111, 124, 252
Marcuse 60, 76, 80, 82, 83, 122, 125, 128, 191, 232, 234
Marksizm 5, 6, 16, 79, 108, 120, 123, 124, 125, 126, 135, 136, 137, 138, 160, 192, 193, 205, 208, 213, 215, 222, 227, 238, 245, 260, 265, 275
Marx 4, 14, 15, 29, 47, 48, 50, 57, 59, 60, 67, 82, 83, 86, 99, 108, 119, 121, 124, 125, 127, 128, 129, 135, 136, 137, 266
materyalizm 39, 76, 92, 124, 135, 136, 137, 138, 179
Mauss 120, 130
McLuhan 197
medya araştırmaları, 6, 215
Megill 33, 81
Menger 107
meşruiyet krizi 51, 52, 223, 243
methodenstreit 107
metinsellik 143, 144, 145
metodoloji 3, 15, 16, 17, 38, 76, 94, 98, 99, 107, 115, 279
mevcudiyet metafiziği 149, 150, 153, 154, 160, 163, 164, 165
Mill 21, 84, 203
mistisizm 3
modernite 3, 4, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 29, 31, 35, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 101, 106, 128, 141, 163, 185, 189, 198, 231, 234, 240, 241, 242, 250, 253, 257, 259, 261, 265, 266, 275, 276, 278
modernleşme 9, 10, 11, 12, 13, 15, 45, 55
muhafazakârlık 16, 259

N

nesnellik 5, 15, 41, 43, 75, 93, 97, 98, 99, 100, 114, 120, 123, 141, 170, 261, 268, 273, 279
Newton 12, 14, 16, 30, 41, 179
Nietzsche 4, 6, 19, 32, 33, 46, 49, 50, 52, 58, 59, 60, 66, 84, 85, 86, 97, 98, 102, 103, 106, 108, 111, 114, 116,

119, 120, 125, 126, 129, 134, 139, 140, 144, 146, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 180, 183, 184, 196, 214, 216, 218, 219, 228, 229, 235, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 258, 259, 260, 275, 280
nihilizm 6, 7, 32, 33, 58, 85, 86, 108, 110, 111, 145, 160, 161, 69, 175, 185, 214, 218, 219, 250, 251, 253, 258, 275

O - Ö

olgu-değer 111
O'Neill 26, 186
Orwell 76, 197
özgürleşim 7, 16, 58, 77, 119, 125, 128, 176, 212, 233, 235, 236, 249, 258
öznellik 278

P

Parsons 40, 46, 50, 51, 52, 61, 83, 129, 202, 236, 266, 269
pazar ekonomisi 4, 44, 61
Pazar kapitalizmi 12, 16, 45, 91, 170, 269
perspektivizm 114, 116
Piaget 120, 121, 131, 173
Platon 14, 25, 85, 89, 90, 127, 149, 150, 151, 152, 163, 171, 252
politik teori 2
Pollock 121
Popper 76, 203
post-Fordizm 6, 145, 205
post-Marksizm 6, 145
postendüstriyel toplum 6, 7, 61, 145, 183, 204, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 214, 260, 269
postkolonyalizm 6, 133, 214, 220, 221, 260
postmodernizm 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 16, 17, 18, 20, 32, 36, 64, 79, 81, 96, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 118, 120, 122, 123, 126, 131, 135, 141, 143, 144, 145, 162, 174, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 204, 205, 206, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 231, 238, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 274, 275, 276, 277, 280
postyapısalcılık 120, 122, 123, 219
Pound 79, 83
pozitivizm 29, 42, 95, 101, 114, 127, 249
psikanaliz 47, 120, 125, 126, 141, 152, 196, 272
psikoloji 1, 2, 13, 15, 35, 40, 41, 96, 106, 107, 112, 120, 129, 144, 152, 160, 169, 179, 180, 247, 266, 278

R

Ranke 152
rasyonalite 5, 15, 19, 28, 34, 35, 38, 39, 54, 58. 59, 69, 73, 90, 91, 94, 101, 109, 207, 236, 240, 253, 254, 278
rasyonalizasyon 58, 231, 232, 233, 236, 240
rasyonalizm 81
Rawls 204, 237
Reaganizm 212
realizm 270
reformasyon 10
Reich 81, 204, 205
Rickert 96, 107, 115, 116
Rieff 177
Robert Bork 150
Romantikler 14, 15, 31, 46, 47, 50, 54, 70, 72, 74, 159, 170, 253
Rorty 83, 162, 174, 228, 252
Rosen 18, 33, 110
Rousseau 12, 46, 133, 145, 146
rölativizm 200, 203
Rönesans 10, 46, 170
Russell 96

S - Ş

sahicilik 171
Saint-Simon 46, 50, 52, 61, 89, 121, 130, 271
Sanayi Devrimi 10
Saner 26
Sartre 71, 73, 130, 132, 140, 171, 180, 253
Saussure 120, 121, 131, 132, 135, 145, 148, 154, 164
Schiller 159
Schmitt 78, 79, 229
Schulte-Sasse 64, 67
sekülerleşme 11, 45, 49, 53, 251
sembolik etkileşimcilik 148
Sennett 84, 177
Simmel 4, 5, 48, 50, 54, 57, 66, 72, 82, 83, 84, 86, 124
Skinner 101, 169, 280
Smith 40, 112
sosyal Darwinizm 15, 104, 267, 269, 271
sosyal morfoloji 130
sosyoloji 137, 183, 187, 223, 225, 247
soykütüğü 87, 129, 255, 279
sözmerkezcilik 143, 164, 165, 166, 167, 168, 218
Speer 54, 82, 83
Spencer 61, 121, 269
Spender 69
Spengler 54
Stauth 50, 161
şimdinin ontolojisi 30
şovenizm 221

T

tarih 238, 241, 245, 249, 251, 266, 278, 279
tarihselcilik 93, 103, 235
Taylor 68, 70, 71
teknokültür 215, 220
Thatcherizm 212
Thoreau 53
Tonnies 4
toplum sözleşmesi 4, 39

toplumun sonu 6, 276
totalitaryanizm 76, 191, 192, 193, 194, 196
Touraine 178
Trilling 69, 70
Turner 50, 161

U - Ü

Unger 191
Urry 204, 210, 211, 212, 213
ütopya 218, 237, 253, 263, 265, 275

V

varoluşçuluk 75, 170, 171

W

Weber 4, 29, 31, 32, 33, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 59, 60, 71, 72, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 107, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 128, 152, 166, 167, 173, 174, 176, 177, 196, 198, 199, 231, 232, 233, 235, 252, 253, 254, 255, 258, 264, 270, 272, 274, 275, 277
Windelband 115
Wittgenstein 193, 199

Y

yabancılaşma 46, 49, 72, 77, 79, 122, 124, 125, 175, 263
yapıbozum 19, 31, 47, 87, 103, 144, 145, 155, 164, 166, 167, 168, 246, 247, 255, 279
yapısalcılık 75, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 138, 141, 218, 219
yararcılık 70, 91, 93, 94, 95, 98, 100
yaşama felsefesi 106
Yeni-Kantçılar 54, 95, 96, 97, 101
yorum 92, 94, 98, 102, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 231, 279

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler

Tematik Bir Yaklaşım

Türkçesi: Ahmet Cevizci

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler kolay anlaşılır, kuşatıcı; konuya ilgi duyanlar ve sosyal bilimlerde çalışan öğrenci ve akademisyenler için ilgi çekici bir kitap. **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler** son zamanların Eleştirel Teori perspektifleri ile feminist ve postmodernist perspektiflerin sosyal bilimlerdeki standart geleneklere ve araştırma problemlerine bütünüyle uygun düştüğü kabulünden yola çıkıyor. Postmodernizm literatürü o kadar geniş, çeşitli ve zordur ki, alana yeni giriş yapanlar, bu literatürden bırakın tutarlı bir anlam türetmeyi, ona yetişemezler bile. Üstelik bu literatür felsefeyi, edebiyat eleştirisini, kültür incelemelerini, ekonomiyi, sosyolojiyi , kültürel antropolojiyi, tarihi, psikolojiyi ve bütün bunların çeşitli kombinasyonlarını kuşatır ve bir üslûplar ve perspektifler çeşitliliği içinde kaleme alınmıştır.

Postmodernizm ve Sosyal Bilimler, modern sosyal bilim geleneklerindeki ana tema ve konular üzerinde cdaklaşmak ve postmodernizmin gündeme getirdiği, sosyolojiye, kültürel antropolojiye, tarihe, ekonomiye, politika bilimine ve psikolojiye uygun düşen konuları ele almak suretiyle, postmodernizmi, sosyal bilimciler için anlaşılır kılmaya çalışıyor; diğer yandan Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze ve Guattari, Derrida ve – önde gelen eleştirmen olarak– Habermas gibi, sosyal bilimin geleneklerine, tarihine ve mevcut gündemlerine en dolaysız bir biçimde uygun düşen belli başlı postmodernist yaklaşımlar üzerine bir kavrayış sağlamayı amaçlıyor.

ISBN 975-98217-3-7

Paradigma